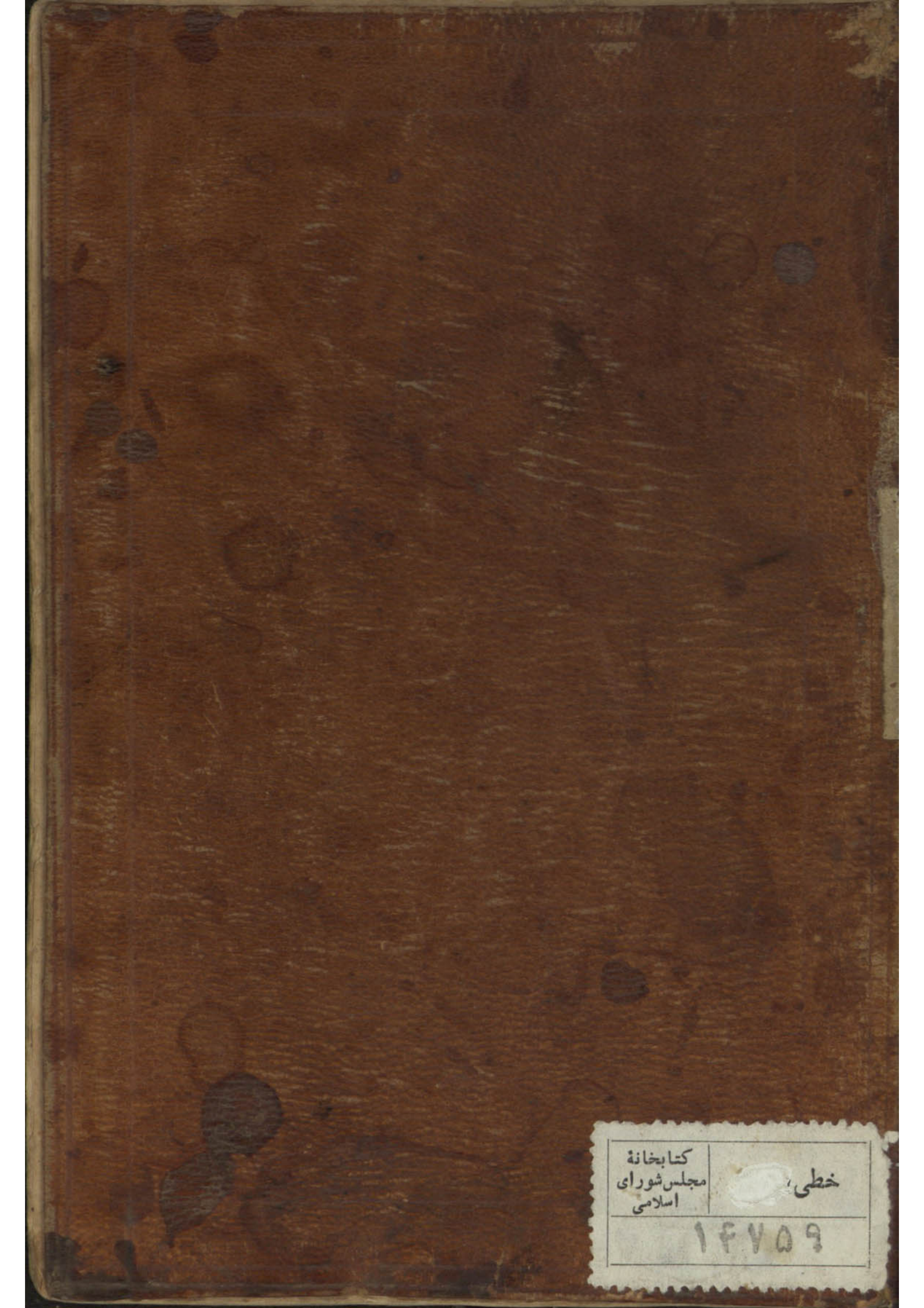

کتابخانهٔ
مجلس شورای
اسلامی
خطی
۱۴۷۵۹


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۲۶۰
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۷۵۹


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ ثبت کتاب
۹۰۲۶۰
شمارهٔ قفسه
۱۴۷۵۹
۱۱۷۰۷





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لذاته بذاته على ذاته المتجلية بتجلي اسمائه وصفاته ونشهد الله ونشهد بالله انه لا اله الا هو وان سيدنا ومولانا وجدنا وجد جدنا محمدا عبده خاتم رسله صلى الله عليه وآله واصحابه واوليائه الذين هم افاضل امنائه ورسله اما بعد فان الكمال المقصود بالذات هو معرفة الذات وعلم التصوفية من وسايلها اجل الادوات فالاشتغال به احسن الحسنات ثم من بين الصحايف المدونة فيه كانت العقايد الصوفية من تصانيف اكمل المحققين الصوفية الشطارية الذي اتفق اهل الحق على علو رتبته في التحقيق وكشف الحق سلطان العارفين بمبدأ المبادي الشيخ الاجل فيروز الصوفي الاكبر آبادي ره وادام على الكاملين فيضه الاعلى اعلاها وكان الشيخ الحقاني قد اودعها عند ابن الحق العارف الرباني والدي المخاطب بخطاب السبحاني وجيه الدين الثاني رحمه ربه كار باني قبل

ظهوري

ظهوري وتعلق روحي بالبدن الفاني على ان هذه الرسالة اوصلها الى ولدك الذي سيظهر واسمه كذا فاذا اعطاني امرني مطلقا بشرحها لكني انشرحت حينئذ باجازته المكرمة فتوقفت حتى اذا وصلت بمكة المعظمة وعاني اليه بزدعاوه في جناب القدس مجاب وليس في نظره احسن الاحق وصوب نظر الله جناب الطالبين بحسن نظره الوهاب فحصلت الاجازة على الاستعجال من فراغه واليه على الاياب فشرعت بحسن [illegible] مستعجلا الامر من غير ركون سبحان [illegible] امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولا بد من تقديم تحقيق ما هو المقصود حتى يتحقق الحق عند طالبيه على الوجه الجميل ولا يشتبه الامر عند التفصيل فاعلم ان مسئلة وحدة الوجود طريق فهمها بدون كمال الفضل والفتح الالهي متعذر وحتى اشتبه على اكثر المتقدمين والمتاخرين تصورها فضلا على التصديق بحققها مع ان تصورها مستلزم لتصديقها فاعلم ايدك الله ان حقيقة كل شيء ما به هو هو ووجه عرفان ان الحقيقة حقيقة انه لو فرض عدمها مع تقرره يكون محالا نظرا الى نفسه والخارج اللازم وان كان بينا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة الملزوم نفسه وان كان المفروض محالا لكونه لازما فتفطن ان الوجود المطلق لا بمعنى الكون المصدري ولا بمعنى مبدأ الاثر الخارجي بل الثابت المحض مطلقا عن الوجود المتعارف خارجيا او

المنبسط على الماهيات وهو المفاض [illegible]

ذهنيا وعن التقوم والتقرر المتحقق في نفس الماهيات المتحصلة من حيث
هي هي فانها في تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود الزائد وكذا
العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بانها ليست نفيا محضا وعدما مطلقا والا
لما صح التوجه اليه نظرا الى انفسها والتالي باطل فان قلت التوجه هو الوجود
الذهني قلت معلوم بالبداهة ان المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما ليتوجه
اليه فان قيل اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثمه قلت لا كلام في السبق بل
في عينية الوجود فنقول لو كان الوجود العلمي اما عين حقيقة المعلوم فثبت ذاتية
الوجود واما زائد متعلق بها فلا شك لمن تعلقه بالمنفي المطلق لا يمكن ارجع
الى المبدأ الجامع لجميع الاشياء من الماهيات والموجودات والتشخصات
بحيث يكون فرض عدمه مع ثبوت شيء منها في نفسه محالا للقطع بان
لا جزئية في نفس الماهيات ايضا تنتفي بانتفائه وايضا الوجود الذي
به يصير الموجودات موجودة امر حقيقي متحقق في نفسه ليس معدوما محضا وان
قال به الف فرقة فان جميع الاشياء تحقق به فانه التحقق اولى بالتحقق
غاية الامر انه لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زائد يتحقق به فاذا كان زائدا
على الماهيات فلا شك انه وجود فياض متحقق في نفسه ولا ريب في ان ثبوت

امر

امر متحقق في نفسه لشيء فرع ثبوت نفسه وهذا امر يحكم به العقل قطعا مطلقا
بدون فصل بين شيء وشيء ولا استثناء للوجود اذ بعد حصول القطع
الكلي لا يتصل به الاستثناء قطعا فلو لم يكن للماهيات في انفسها
ثبوت وان كان الطف من هذا الثبوت المسمى بالوجود المتعارف
لتسلسلت امور حقيقية لما تحققت وكذا في التشخصات و
الوجودات فعلم ان مطلق الوجود وهو الثبوت المحض البحت
سار في نفس الماهيات والوجودات والتشخصات كلا التفاوت في نفسه
فهو المعروض في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره في الوجودات
المفاضة وهو التشخص فاعرف انه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء فما من شيء الا
وهو ظاهر به ظهورا مطلقا غير مقابل للخفاء وهو هو لا بهذا القيد اذ لا بشرط
لا يتقيد بشيء وهذا هو وحدة الوجود وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه
فانك تتيقن بان الممكن ثابت والواجب ثابت ولا تميز في نفس الثبوت المطلق وهي
الحقيقة الجامعة ويكشف الامر بتقديم مقدمتين احدهما ان الحقيقة لا بشرط شيء لا
يعتبر فيها شيء من الوحدة او الكثرة ولا الكلية او الجزئية ولا العينية او الغيرية الى غير ذلك
من المتقابلات فاذا سال عن الوجود من حيث هو هل او ليس لم يكن الجواب الا السلب لا اي

شيء كان لا يخفى ان هذا السلب معتبر فيهما اذ في مرتبة الذات لا يعتبر اي ايجاب
او اي سلب بل نحوه قابل له وثانيتهما ان ما لا يعتبر فيه شيء من المتقابلات
بل هو فوق كل متقابلين ومقابل لكل منهما يكون في كل منهما عينه لكن لا العينية
معتبرة فيه حتى ينافي اتحاده بمظهر آخر فان العينية والغيرية من جملة المتقابلات
مسلوبة الاعتبار عنه والنفس انما تنقبض عن الايقان بثبوته في كل بسبب
تقييده وتقييد الوحدة او الكلية اولا او حبسه حيث ظهوره بعين مظهر
مخصوص في تلك العينية فتقول كيف يكون شيء واحد كثيرا او كلي جزئيا او
لو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو
المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة المقابلة للكثرة فان قيدته بواحد منهما انقبضت
بنفسك والجئت في نفسك وهو قيد عليك وهو منزه عن القيد وهو الواسع
العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر والباطن في كل البواطن ونظرا الى هذا
قال الله تعالى وهو الظاهر والباطن فانك لو خليت عقلك السليم عما
يقال او قيل من التصرف والتاويل تيقنت بان كل شيء ظاهر او باطن هو
بديهي واستفدت من النص المذكور ان كل ظاهر هو فانتجتا النتيجة
الحقة بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات

اذ قد

اذ قد تحقق عند المحققين ان لفظ الله كما اطلق على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر
يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب كما يجيء وقد قال السلف
الصالح والاشعري لا بد من ابقاء المتشابهات على ظواهرها وانما هو بحسب
المطلق واذا تحقق الامر عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف التباين المفهوم
من الكتاب والسنة بين مرتبة الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه وهو معتقد
العارفين بلا توحيد بينهما نعم يحصل بسبب الاعمال الحقة القرب الى
جنابه تعالى بحيث ينمحي روية العبد نفسه مطلقا ويبقى كالجماد بلا شعور عن نفسه
وعن الانحاء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا ولو اريد الوحدة الشهودية
بحب لان العاشق لا يتخيل غير محبوبه او الوجودية مجازا بسبب ان
الممكن لا وجود له بنفسه وانما وجوده مفاض عنه تعالى فلا كلام فيه فتحقق
بالوحدة الحقيقية بلا مقابلة الكثرة نظرا الى المطلق ولا تقع في
غلط ان هذا هو الواجب المعبود الخالق القديم واللازم الاتحاد بين
العابد والمعبود وتعالى الواجب عن ان يتحد مع الممكن فتنبه واحفظ
نفسك فان هذا مدحض للكثير من المتقشفين والله يختص برحمته من
من يشاء فتختص بمعرفة ان ذلك المطلق مع اطلاقه عن قيد التقييد و

بحث مراتب التنزل في بيان

الاطلاق يكون مرتبة عدم تقييده بتعين اي تعين كان حتى القابلية ايضا فانه
متقدمة على التقييد باسره مابعد الوجود المطلق ولذا كان التقدم رتبيا فقط فتلك
المرتبة تسمى احدية لكنها لكونها بشرط لا مطلقا لا يكون مدركة بل لا يتوجه اليها العقل
اصلا والا لم يبق بشرط لا فلذا اخرجت في تحقيق بعض المحققين عن سلسلة
نظم المراتب ثم بعدها اولى المراتب التي يتعلق العلم بها قابلية المطلق لكل شيء فالقابلية
مطلقة عن الوجوب والامكان وعن كل شيء حتى قال بعض المحققين هذه
القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم القابلية ايضا ويجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى وانما اثبتت
هذه العلم الضروري بان المطلق لو لم يكن قابلا للتقييد لما حصل القيد اي قيد كان
فان قيل فالقابلية ايضا قيد لابد له من قابلية فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن
يتوهم فوقية عليه لا يقال القبول لابد له من فعل حتى يتحقق المقبول والواجب غير مفعول
لان الجزء الاول غير معقول كيف وعلى القول بزيادة الوجود على ماهيته تعالى
يجب القول بمقبوليته لها فهو غير مفعوليته لشيء على ما حقق ان علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان او الحدوث المستلزم له والمقبول ههنا سواء كان حقيقته
او وجوده تعالى واجب قطعا ولذلك التحقيق قال الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي ره
في حاشيته على شرح المواقف والصواب عندي انه لا ايجاد ههنا بل هو

اقتضاء

اقتضاء الماهية الوجود المقتضي لا يلزم كونه فاعلا الا يرى لوازم الماهيات
مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها تحت فانها اذا لم يكن فاعله
لزم فاعل له اصلا والا لم يكن الواجب واجبا لا يقال المقبول ولئن لم يلزم ان
يكون مفعولا لكنه محتاج الى القابل وكل محتاج ممكن لان الثاني غير مقبول
بل انما المستلزم للامكان هو الاحتياج الى الفاعل ولو لزوما كما في الاحتياج
الى قابل مباين هويته ووجود المطلق الاحتياج وههنا ليس كذا انما هو احتياج
الشيء الى حقيقته المطلقة والاحتياج الى حقيقته غير مناف للوجوب وقد
يقول به المتكلمون القايلون بزيادة التعين على ماهيته تعالى اذ لا شك
ان المتعين من حيث انه متعين واجب ولا ريب ايضا في افتقاره الى
نفس الماهية لا يقال اذا كان المطلق بالنظر الى قوله البحت لم يكن فيه
ضرورة شيء ولا لا ضرورته فكون ماهيته منه ضرورية الوجود مجعولة
دون اخرى ترجيح بلا مرجح لان مرتبة الاطلاق لا يكفي فيها تعدد
لا اقتضاء ولا ترجيح حتى يقال لم كانت هذه كذا دون تلك وفي مرتبة التعدد
لا يصح ان يقال لم اقتضت هذه الماهية ضرورة الوجود دون غيرها كما
لا يسوغ على مذهب التباين المطلق ولذا قال الشيخ المذكور محققا في جواب

من اورد على القايلين بان الذات في الكل واحدة انما التفاوت
بالاحوال بان اختصاص بعض بحال كالالوهية دون آخر ترجيح بلا
مرجح ان التعدد في الذات انما حصل بالاحوال وبدون اعتبارها
لا تعدد فيها وهذا كاختصاص الفصول ببعض الاجناس انتهى و (المغايرة له)
حال ما نحن فيه بعينه حال الفصول للجنس سيما مع قولهم بعدم مجعولية الماهيات
فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق اذ الوجود المطلق مع ابهامه كساير الاجناس
تخصص بذات الواجب تعالى من غير توسط جعل لامتناعه ههنا اذ لو كان
فاما جعله اياها وهو فرع مجعوليتها وهي ليست من شانها او جعلها اياه
وهو فرع تقدم الذات على الذاتي وهو بين البطلان فاعرفه فانه مع
وضوحه دقيق ثم لا شك ان الواجب اول واولى من الممكن فتقدمه على الممكن
ايضا ضروري ثم لا ريب في ان الاول الاولى لا بد ان يكون صفاته
كاملة والكمال الاعلى ما هو عديم العدم فيكون موصوفا بصفات ازلية
ابدية ومعلوم تقدم الشيء على صفاته ثم تلك الصفات اقتضت
مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهي ايضا لا توجد بدون الصفات
اللائقة بها فصار كل من الوجوب والامكان مرتبتين الاجمال والتفصيل

فقد

فقد ثبت للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويطلق عليه لفظ الله والحق وهو
والاحدية والبحت المطلق والذات الغيبة والذات وحقيقة الحقايق واصل الجوهر
وفلك الحيوة والحق المخلوق به والجنس الاعم والعين الواحدة ايضا ست مراتب
مرتبة بالترتيب الطبيعي **الاولى** الاحدية التي لا اسم ثمه ولا رسم وهي بشرط لا و
يطلق عليها الحضرة الاول عماء **والثانية** مرتبة القابلية المطلقة وتسمى حدا
فاصلا وبرزخا كبرى ووحدة وحقيقة محمدية لمناسبة اللطيفة المحمدية
الواسطة بين الواجب والممكن **والثالثة** مرتبة الوجوب وهي المقدسة
عن شوائب النقص وآثار الامكان وهي من حيث قطع النظر فيها عن
الصفات يقال لها الوهية مجملة ويطلق عليها الاحدية والبحت والحق وهو
الوجود المطلق لكن بمعنى المعرى عن العروض للماهية كما سيأتي ولفظ الله و
هو الاشهر في العرف العام جل ان يشاركه الممكن في اطلاق هذا اللفظ
فان قيل فكيف اينما تولوا فثم وجه الله قلت هو بالنظر الى الاطلاق
لا قيد الامكان **والرابعة** مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العلى على التفصيل
وتسمى الجبروت والوهية مفصلة **والخامسة** مرتبة الامكان المجمل وهي المحتاجة
الى الواجب تقدس وتعالى في وجودها **والسادسة** مرتبة الكاينات وهي

تفصيل الامكان الى الجوهر منفصلا الى اقسامه والعرض كذلك وذكر الجامى فى اللوايح
الثالثة والعشرين من اللوايح من المراتب الستة ماهو عين ما ذكرت فتحقق
يا حافظ المراتب ان مرتبة الوجوب والامكان متقابلتان ليس واحدة منهما
متحدة باخرى بل الثانية معلولة للاولى فكيف اتحاد التشبيه مع التنزيه ممتنع عقلا
ونقلا فالقول حقيقة بهذا الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معناه
قال السيد فى حاشية شرح التجريد القديم ونذكر تمامه ملخصا ليظهر كال حسن
سعيه وسعى مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يكن اليه الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو فى كونه موجودا فى نفس الامر يحتاج الى غيره الذى هو الوجود فهو ممكن ولا شى
من الممكن بواجب فلا يكون المغاير للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته ولما وجب ان يكون الواجب
جزئيا حقيقيا فالوجود جزئى حقيقى يكون ماهيات الممكنات موجودة به
بمعنى ان لها نسبا مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته المنزه عن العروض
بغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وانحاء مختلفة يتعذر

الاطلاع

نقل قول السيد الشريف فى وحدة الوجود فى حاشيته شرح التجريد

الاطلاع على حقايقها فالموجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا الوجود مطلقا اى الصرف
المعرى عن الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات
الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا ولا يعلمه
الا الراسخون فى العلم وهكذا قال صاحب ادلة التوحيد وغيره من بعض
الفضلاء المتاخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم الكلى
فلا يكون جزئيا حقيقيا وايضا الموجود فاقام به الوجود قلت الجواب عن الاول ان الكلام
فى حقيقة الوجود لا فيما يتبادر الى الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون
مفهوما كليا وعارضا اعتبارا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك فى حد ذاته
كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثانى ان الممتنع هو مخالف البرهان
لا الاستبعاد
وما يودى اليه فى السنة الاقوام بمحو به الاوهام وقد قال فى اول الحواشى ان الوجود
حقيقة متشخصة فى حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهى قائمة بذاتها
وهى حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى ان لتلك الحقيقة المتنع
القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال ويرد ان المحتاج فى كونه موجودا الى
غير هو موجده ممكن لا المحتاج الى غير هو وجوده واجاب بانه لا معنى للممكن الا
المحتاج فى موجوديته الى غيره سواء سمى ذلك الغير وجوده او موجده قلت هذا الكلام

جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما كان
كون الماهيات الممكنة موجودة بمعنى ان لها
نسبا الى حضرت الوجود ولا شك ان لكل
منها نسبة اليها فمن اين جاء التفاوت
بالتقدم والتاخر وغيرهما منه ره

وان كان الامكان بعيد عن البداهة المجبولة على اثبات الوجود المفاض على

الماهيات حقيقة ليس تحقيقا للتوحيد الحقيقي الذي هو مقصود الموحدين

من الصوفية اذ المغايرة بل المباينة حينئذ بينة لا تخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة

وقد تبين لكم ايها الطالبون الصادقون ان مرتبتي الوجوب والامكان

متقابلتان لا حاصل من صرف الهمة الى توحيدهما مع انه لا يمكن نعم يمكن في

وحدة الشهود كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود واراد اثباته

بالنظر الى مرتبة الوجوب تعالى وانما ذلك الكلام بيان لمذهب الحكماء المتالهين

وقد صرح به الجامي في شرح رباعياته وعنهم عبر السيد بالمشايخ اي الحكماء

وانما اطال الكلام لهم ومدحهم من حيث انه تصدى للكتابة والبيان

للعلوم النظرية العقلية ولذا اشتهرت بين اكثر العلماء عامة وتر سخت

في اذهانهم كافة وحدة الوجود بهذا الوجه واشتبهت عليهم حقيقة الامر حيث

لم يصلوا الى صريح الحق من اقطابه الذين هم اهل الحق واما مذهب الموحدين

من الصوفية في وحدة الوجود مع ابقاء الجزئية الحقيقية للواجب تعالى

فاشار اليه السيد بقوله فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع انه

حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها ولا يخلو عنه

شيء من

شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقييدات اعتبارية

قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه بالمشاهدات الكشفية دون

المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له تم كلامه وقد بينه الجامي في شرح رباعياته

بان هذا هو مذهب الصوفية وهو طور وراء طور العقل وميزه عن المذهب

الاول تمييزا تاما ببيان ان ذلك الوجود الواحد عندهم هو المطلق عن

كل قيد حتى الاطلاق على قياس ما يقوله ارباب النظر في الكلي الطبيعي فهو

الحقيقة المطلقة للواجب ولكل شيء انتهى فاعرفه وتنبه ان هذا الجمع هو

منشاء الاغلاق على العقول وانما قال السيد هو طور وراء طور العقل

وما تصدى لبيان مرادهم صونا للعقيدة الجليلة الغامضة للكرام

عن عقول القاصرين من الانام وقد تحققتها بما فتح عليك الاقفال بالتمام

بفتح القدير ذي الجلال والاكرام فظهر لك انه لا بد عندهم بالقول بالحقيقة

الجامعة بين مرتبتي الوجوب والامكان كما حققه الجامي بفضله

تعالى السامي حيث قال في شرح كلام الشيخ في الفصوص في فص ادريس عم

وكل من عين واحدة كل من الخالق والمخلوق منها فان الحقائق ثلث

حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه

وحقيقة منفعلة متأثرة متكثرة بما فيه ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق
وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه كثيرة
من وجه وكذا في ساير الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع
الحقيقتين ولها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى وهي العين الواحدة
التي انقسمت منها نسبة الخالقية والمخلوقية انتهى وكذا ذكر في شرح
رباعيات مؤكدا واذا تحققتم بمعرفة الحقايق وحقيقتها فكيف يلتبس
عليكم امر الحقيقة الوجودية القديمة بالذات من امر الحقيقة الاحدية
المطلقة التي هي حقيقة الحقايق المبرأة عن القدم والحدوث في الذات
على ما قال الشيخ ابن العربي في الباب الثاني من الفتوحات في معرفة الف اللام وهذه
كلها انواع وفصول للجنس الاعم الذي ما فوقه جنس وهو حقيقة الحقايق الذاتية
القديمة في القديم لا في ذاتها والمحدثة في المحدث لا في ذاتها وهي بالنظر اليها لا موجودة
ولا معدومة ولا تتصف بالقدم ولا بالحدوث كما سياتي ذكرها في الباب السادس
من هذا الكتاب انتهى ثم قال ثم اعلم ان المعلومات اربعة الحق تعالى الى ان قال و
معلوم ثان وهو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
ولا بالحدوث ولا بالقدم وهي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا

وصف

وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات حديثها وقديمها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد
شيء عن غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجودة قديمة وان وجد شيء
عن عدم كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة وهي في كل موجود
بحقيقتها وانها لا تقبل التجزي فما فيها كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها
مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوسايط
الحق تعالى وليست موجودة اي بوصف العدم فيكون الحق قد اوجدنا من موجود
قديم فيثبت لنا القدم وكذلك لتعلم ايضا ان هذه الحقيقة لا تتصف
بالتقدم على العالم ولا العالم بالتاخر عنها ولكنها اصل الموجودات عموما و
هي اصل الجوهر وفلك الحيوة والحق المخلوق به فان قلت انها العالم صدقت
او انها ليست العالم صدقت او انها الحق او ليست الحق صدقت تقبل
هذا كله وتتعدد بتعدد الاشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق انتهى واذا
ارتفع الالتباس عن الحقايق فكيف تتوهم ان هذه العوالم وجودها
وهي لا ثبوت لها اصلا والوجود منحصر في الواجب وقد سمع ربنا ما خلقت
هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق المطلق على ما عرفت كما تحقق بالواجب
تعالى ظهر بالممكنات ايضا فالممكنات حضر بذلك الحق تعالى ظهر بالممكنات ايضا

ثم قد [illegible] الوجود الحقيقي منحصر في الواجب [illegible] الخيالات
لكن فهمه يتوقف على معرفة معنى الخيال والوجود الحقيقي [illegible] من النفس الخيال ما
ليس [illegible] في النفس [illegible] الباب الاعوال [illegible] امر موجود في النفس [illegible] متبدل
و[illegible] الى [illegible] حقيقة الخيال كذا الوجود الحقيقي الذي [illegible]
[illegible] في نفس الامر [illegible] كان عالم التبدل ووهما باطلا
[illegible] بما تقدم [illegible] ذلك والا لم يكن [illegible] معجزة موسى وسحر سحرة فرعون
فرق [illegible] بطلان [illegible] الوجود الازلي الابدي
الدائم الذي لا تبدل له ولا تغير [illegible] في الواجب تعالى ولا كلام
[illegible] اخص من حقيقة وجود المطلق [illegible] الدوام والتغير الذي ظهر في كل شيء
[illegible] الشيء وكل شيء [illegible] حقا وكل شيء متحقق [illegible] في مرتبة لا تتحد بمرتبة اخرى
[illegible] التوالم [illegible] محضة [illegible] محض مجرد ارتياب [illegible] توهم ان ذات
الواجب عين كل شيء وظهر [illegible] باطل [illegible] الاضرب فان رايتم في كلام الشيخ او
غيره من اهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهره في انتساب الوحدة الحقيقية الى
الواجب فمعناه ان الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل شيء ظهر بكل
شيء [illegible] وتعينه الوجوبي فان النص يحكم على الظاهر وقد نص بما ذكرنا كما شفا

عن ما

عن ما تقدم في الباب السابع والسبعين [illegible] من [illegible] معرفة الخيال
فلا معرفة لم [illegible] واحدة وهو اكبر من المعرفة ولم يحصل العارفين بها
عندهم من المعرفة رائحة الى ان قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبدل الا الذات
الله تعالى فما في الوجود الحقيقي الا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي الى ان ظهر
الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه الا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود
الحقيقي الى ان قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة
او البطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى كون في الدنيا
والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله اعني ذات الله تعالى
على حالة واحدة بل يتبدل من صورة الى صورة دائما ابدا وليس الخيال الا
هذا انتهى واذا تحققتم بمعرفة الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق
الجامع لهما وهو حقيقة الواجب وحقيقة كل شيء وان الواجب ظهر في
كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المتعينة فعاهدوا الحق معاهدة صدق
على ايصال اعيانكم الى تلك الحقيقة كي لا تعبدوا غير الحق ولا تقعوا في تيه الضلال
فاذا جاءكم الحق من ربكم فتنبهوا ايها الرجال الذين صدقتم ما عاهدتم الله عليه
وشمروا عن ساق الادب واقصدوا المذهب واذهبوا الاعيان الى من هو على

الكلي ومن الذات البحتة لان الغني بل موجبه الشيء وكلما فان قصد الغني
من خواص حضرة الواجب تعالى فلو رستهم بهم الفقر الى التعين وحكم الغني
عن التعينات ... ين فلا يكون وراء الواجب تعالى مرمى ولا ... ذكرت
الشيخ في الفتوحات حيث قال في الباب الثالث والسبعين في الفصل
الرابع في الجواب عن اسئلة امام محمد بن علي الترمذي وليس وراء الله مرمى
فان قلت فالذات البحتة عن العالمين وراء الله قلت ليس الامر كما زعمت
بل الله وراء الذات ... وراء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة
التي لكل شيء ما هي مرتبة فليس وراء الله مرمى انتهى فقد ذكرت ذكر كلامي الشيخ
والجامي في اصل النسخة مع اني ما اتخذتهما واسطة الى الحق بل انما تحققت
بالحق من الحق بمدد القطب الحق نائب رسول الحق عن الكائنات ط ادام الله
فيضه على الاولياء والاقطاب بحيث من غير نظر الى كلام احد من الطائفة
اجابة لدعاء بعض اهل الحق حقارفنا بتهمة على الشيخ الاجل في القول
بان ذات الواجب بعينها هي الظاهرة في كل شيء وهي عين كل شيء مع انه
خلاف الحق بداهة وبرهانا وهذه وكشف النسخة ضلالة لا ينبغي اليها
العارف الرباني وانما نسبوه للغفلة عن حقايق عبارات الفايضة متفاوتة

المقام

المقام متميزة الادراك ومشايخنا الله قدس سرهم تصدى لبيان عقيدة خواص اهل الله
من اهل طريقة الله وهم المتوجهون الى افناء آثار الامكان والبقاء بشهود
حضرة الواجب لمقدسة الشان تصريحا ثم اشارة في الابواب المتفرقة البيان
مسئلة وحدة الوجود نظرا الى الحقيقة المطلقة عن قيد الوجوب كالامكان فخلطوا
بينهما واشتبه الامر عليهم لعدم جعله لبيانها على التعيين بابا مفردا للغموض
على ما قال بهو بلسانه حيث ذكر في باب فهرست الابواب من الفتوحات قبيل
وصل النماشي والثادى بعد ذكر عقيدة العوام من اهل الاسلام ثم اتلوها بعقيدة
خواص اهل الله من اهل طريقة الله الى ان قال واما التصريح بعقيدة الخلاصة
فما افردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في ابواب هذا
الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها
يعرف امرها ويميزها من غيرها فانه العلم الحق والقول الصدق وليس وراءها
مرمى ويستوي فيها البصير والاعمى يلحق الاباعد بالادانى ويلحم الاسافل بالاعالي
والله الموفق لا رب غيره انتهى فكونوا مع تحقق وحدة حضرة الاطلاق مودبين
بالعبودية مع حضرة الوجوب تعالى حتى يستقيم عليكم الحال وتصلوا الى مقام
الحضور تحذبكم بالشرائع ظاهرا وباطنا وسنذكر لكم من الاشغال ما يريكم على الحضور

[illegible] الشيء [illegible] قوله الحمد [illegible] الكمال الاتم لكل شيء ای
[illegible] حمدا ای حامدا لای محمود [illegible] وبصفة جميل الله ای الذات
المطلقة الثابتة في جميع المراتب فهو [illegible] وهو المحمود في [illegible] حامد سواه
[illegible] الا اياه ولك ان تريد مرتبة الواجب تعالى لكونه مرجع الممكنات كلها
الذي وسع قلب الانسان بهديه ما فيه من جدران ضيق قيود الاكوان
حتى صار [illegible] الواحد [illegible] لا يسعني ارضي ولا سمائي
لكن يسعني قلب عبدي المؤمن فان الانسان حقيقة توسعه ای اذا ارتفع
ضيق القيود ولم يبق الا ذلك الواسع فوسع نفسه لنفسه اذ لا يسع الا هو
وهو الواسع العظيم [illegible] ای [illegible] التوسيع جعله ملكا بحيث تجلى
[illegible] آثاره الكثيرة حتى صار قابلا للاستواء السلطان اللطيف
[illegible] استوى عليه ماخوذ من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقلب المؤمن
عرش الله والصلوة والسلام [illegible] للاستغراق او محل الرحمة هو التعين وما من
تعين خارجا عن التعين الاول وهي الحقيقة المحمدية فالخلق كله من نوره صلعم
على مظهره الاتم وحبيبه الاكمل محمد المصطفى صلى الله عليه وآله واصحابه الذين قال
صلعم في حقهم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما بعد فيقول الفقير فيروز

الصوفي

الصوفية [illegible] شتى حقق [illegible] والغزالي في كتب العقائد الصوفية مستفيضا
من انوار الحضرة [illegible] سلطان الصوفيين الشيخ الصوفي نور الله مرقده
فمن تبع الصوفية في هذه المسائل فهو على صراط مستقيم ومن خالف فامره الى الله
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن توقف فسوف يكشف له حقيقة الامر
والله ذو الفضل العظيم عقيدة ان الله اطلق على مرتبة البحث المسماة بالاحدية
بمعنى بشرط لا وهو الظاهر وكذلك [illegible] الذات لا بشرط بل الاطلاق بلا قيد
الاطلاق كما هو [illegible] الى الا [illegible] الحقيقة [illegible] مرتبة الوجوب الجامعة
لجميع الصفات الكمالية المسماة بالصمد [illegible] المعينين وهي المرجع في جميع
حاجات الممكنات لا المعنى الثاني الذي سيأتي بيانه في بيان الخلاف ان شاء الله
تعالى وقوله ايضا الى [illegible] باستقامة التجريد المطلق بقوله من حيث هو هو لانه
يجيء للتقييد تارة وللتجريد اخرى وينبه على هذه الاطلاقات قل هو الله
احد الله الصمد هو الظاهر والباطن وفاينما تولوا فثم وجه الله من حيث
هو هو غني عن العالمين بالفتح والكسر لا يتعلق به العلم من حيث العلم اصلا
سواء كان من الخالق او من المخلوق ظاهر هذا الكلام لا يلائم قوله تعالى وهو
بكل شيء عليم ويوجه بان العلم على ما هو المشهور عند متاخري اهل الكلام

فانه بحسب النعت
التعلق والوضع والاسم
زينته عند اهل التحقيق

يستوجب لجهة الكثرة في العلوم ولئن كانت اعتبارية وان ضرورية لا كثرة ثمه ولو
باعتبار فلا يتعلق بها وان تعلق الادراك بها كما للعارفين الذين حصل لهم
مقام الحيرة المحضة بحيث لا يتوجهون اليها الا بها لا بصفة زائدة عليها ولو
اعتبارا فليس معرفة وان كان علما ايضا عند اهل النظر وبعض المتكلمين و
انما فرق على ما هو متعارف القوم وعليه بناء الكلام هنا واليه اشار بقوله من حيث
العلم اى المتعارف وفيه اى في هذا صعوبة في التطبيق بالاية الكريمة ولان الاستدراك
فاستدرك بل لا ادرك لك ان توجهه بان المقصود ذاته في مرتبة احديته ليس
فقيرا الى علم اصلا كما هو مقتضى تقدس حقيقته تعالى بخلاف الاعيان
الثابتة اى ماهية الممكنات وهي الصور العلمية فان ثبوتها ليس الا بعلمه تعالى
بها ومعلوميتها له تعالى فثبوتها هو علمها فلذلك قالوا ان الاحدية نوع
الالوهية غنية عن المعلومية حتى معلوميتها لذاتها بمعنى لا يتعلق به اى لا
يتعلق بتلك المرتبة تعلقا معتبرا التحقق بها كما في الاعيان الثابتة او انه
في مرتبة ذاته غني بحيث يصلح نظرا اليها عدم تعلق العلم بها اصلا وان كان
علم الواجب بها واجبا نظرا الى مرتبة الواجب تعالى فان العلم فعلي وغير فعلي والاول
لازم لماهية المعلوم بل علتها والثاني اذا كان كان لا على وجه توقف المعلوم عليه

متعارف

لمحض

لمحض الذات الذي هو فوق المتعين وساير الشئون وان كانت عينها حقيقة
وهذا مما لا ريب فيه حتى على قول من يقول ان علمه تعالى عين ذاته اذ المقدسة عن جميع
الاعتبارات ليس في مرتبة بحتها شيء وان كان لازما غير منفك وعلى هذا اعتبر الحيثية
لان العلم شان من شئونه والبحت برى عنه واذا رفع هذا الاعتبار ولوحظ من حيث
الحقيقة فهو هو لكن على هذا لا يدرك وجه الاستدراك اذ لا فرق بين العلم والمعرفة
في الانتفاء عن تلك المرتبة بل كل اعتبار حاله كذا ولك ان تقول مراده قدس سره
انه لو ثبت ايضا ما سبق لتوهم انه لما كان في مرتبة ذاته غنيا عن العلم بحيث لا يتعلق به اصلا
لم يعرفه العارفون ولا وصلوا الى البحت فهو مدفوع بانه يعرف بالوجدان الخاص
بالخواص فان العلم بالشيء مطلقا لا يقتضي افتقاره اليه لما تحققت وانما
الاقتضاء في الحقايق التابعة للعلم وتنزهه دونها يعني عند الوجدان الخاص
فهو بكل شيء غني عن العلم او فقير اليه عليم باقتضاء مرتبته الكاملة بعلم بالاشياء
كلها فاثبت في هذا المقام فانه من مداحض الاقدام ولما استوى نظرا الى
السلب البحت علم الخالق والمخلوق وقدم الاول تحقيقا للتسوية نظرا اليه وتنبيها
لكمال التنزيه والا كان المناسب لسلوك طريقة التدريج في التقديس هو
التعكيس ووافق في هذا السلب محقق الحكماء والمتكلمين وفي مفتاح الحكمة قال

افلاطون لا علم الا للثاني ذاتا وقال ارسطو الحق بري عن العلم مطلقا او
اكثر المتكلمين قالوا بزيادة الصفات ومنها العلم فلا شك انه من حيث كونه في
مرتبة الذات لا علم به الم والا معلوم خبر لكن يعرف بالوجدان الذي هو
مخصوص ببعض الاذهان نفي العلم واثبت المعرفة لان المعرفة في اصطلاح القوم
رمز بمعنى وجدان بسيط قال بعض العارفين هو المحو وقال بعضهم هو فقد
العلم ثم الخصوص اضافي دل عليه بقوله لا الوجدان الشامل لكل حيوان
فيتبه في الخالق بالمرتبة الاولى ولا يرد التفضيل عليه كما توهم والمالم يتعلق
به العلم فلا بحث عنه ... والمرتبة بحث عنه بحسبها ولما كان اشتمل
المراتب الظهور انحصر الغرض لها ليكون البحث عنها كاشفا عن جميع المراتب
اجمالا فتقرر ان ذاته الحق حقيقته لم يقبل الذاتية تنبيها على ان ذاته ليس مركبا
من الماهية والتعين فيقال ان لها حقيقة زائدة الحكماء حيث قالوا انيته عينه
او لو كان زائدا عليه لزم الاحتياج الى تعين آخر اذ الشيء ما لم يتعين لم يعقل تعينا
فالمعين المحتاج فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما غيره ونقل الكلام فيه فيلزم
التسلسل ولزم التركيب المنافي للكمال البحت قال المحققون لنا العينية في عبارات
الحكماء ترجع الى النفي فيمكن صرف كلامهم الى المطلق بمعنى انه لا يحتاج الى تعين زائد

ولا الصار بشرط شيء وهو مناف لكمال اطلاقه وعبارة الحكماء وان كانت مشهورة
في الواجب لكن على ما سيجيء في تحقيق كلامهم تحقق في المطلق او صفات
كل مقام حسبه فالوجود المطلق تعينه وعلمه وقدرته وارادته كلها لا بشرط لم ليست
مقيدة بالزيادة على ما صرح به سلطان العارفين الشيخ صوفي قدس سره
في لوامع الغيب وكذا المتكلمون فانهم وان قالوا بزيادة التعين في الواجب
لكن الكلام في مرتبة محض الذات التي هي فوق الوجوب الذي هو التعين
فظهر انه لا اختلاف في المطلق اذا اعتبر ظهورها كان موجودا مطلقا بلا قيد
الاطلاق واذا اعتبر بطونها كان عدما مطلقا كذلك اي بلا قيد الاطلاق والعدم
ههنا بمعنى الخفاء لا النفي المحض فهو الذي يقابل وجودا بمعنى الظهور المتعارف
وهو الفائض والنور المضاف اما الوجود الذي هو المطلق عن كل قيد حتى الاطلاق
والتقابل فلا مقابل له اصلا الا بفرض خلاف المفروض ولهذا قالوا الوجود
موجود دائما اي بالوجود المطلق ووافقهم الحكماء حيث قالوا ان الماهيات
لا محالة متقررة موجودة اما في الخارج او في الذهن بالمعنى الاعم الشامل للملأ الاعلى
كما فسره الدواني في الحواشي القديمة فلا واسطة بينهما للثبوت فلا يخلو عن احدهما
ازلا وابدا فالوجود موجود دائما غاية الامر ان المعدوم الخارجي يصير موجودا خارجيا

قال الشيخ الصالح ... اخرج الى الشيخ ... عند ... قال ... الشيخ الاشعري ... بالقول المطلق منه

وهو ... آثار خارجية

يحكى المتكلمون ان القائلين بالاحد الى نفى فقط واما الاشاعرة النافون له فانهم
وان قالوا انظاهر ان المعدوم الخارجي معدوم محض لكن الاظهر ان مرادهم ان
الحكايات بان الوجه انهم قالوا بان في تعلقه النواري منه كله لا يعنيه غيار ولكن النقطا
ايراد المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه ولا ريب في ان المنفي
المحض لا يتميز فلا يكون معلوما ولا مرادا فمرادهم بالعدم المحض هو الخفاء المطلق
بالنظر الينا والوجود هو الظهور لنا ولا شك ان الممكنات قبل هذا الوجود المتعارف
لم يكن ظاهرا لنا اصلا من حيث انها لا بالنظر الى علم الله تعالى فهي موجودة دائما
بالوجود المطلق الالهي بعد تحقق المعنى لو لم يسموه بالوجود ولا بالثبوت فهو نظرا
الى المتعارف فمرادهم حق وهو المراد فلم قال احد فثبت ان المعدوم ثابت
اقول اجيب ان المعدوم الخارجي ثابت بالوجود لكن بالثبوت والوجود
المطلق الحقيقي واما المعدوم المحض فلا اصلا والمعدوم الخارجي لا بالوجود
المتعارف ولا بالثبوت المتعارف واذا كان هذا مقصود الاشعري
فالحق ان الكل متفقون في حقيقة المعنى فليتكلموا باي لفظ شاؤا
وهي من حيث هي هي ليست بوجود ولا عدم لانهما يفيشان منها والله
خالقهما لان الوجود والعدم كيف ما كانا فهما متقابلان وكل متقابلين فهما

مسبوقان

مسبوقان بالاتقابل والتقابل بلا تقابل بمعنى الحقيقة فليس لها ضد وان قد فان قيل اذا
بحث عن الحقيقة من حيث هي هي فتنافي التقدم فقوله فلا يبحث عنه من حيث هو
قلنا معنى البحث عن الشيء هو اثبات شيء له لا غير وهذا ليس الا بالتقدم لانه لا يبحث
عنه من حيث انه معلوم بكنهه ولا ريب فيه وما تصور حين السلب هو
من شئونه اعتبر المجرد صحة الحكم لا حقيقة من حيث هي هي والثاني من حيث هو هو كالحي
لبيان التقييد بقيد الاطلاق يحى المحض الاطلاق فيما تقدم للتقييد وههنا
للاطلاق وصح البحث عنه فان لا بشرط شيء الذي هو قابل كلي معلوم لكل عالم
بكل معلوم ومبحوث لكل باحث بكل مبحوث ثم وجه تفريع قوله فليس له ضد انه لو
كان له ضد لم يكن بلا تقابل والتقابل لانه يقول ان كل ما هو معقول فالعقل
يتصور في مقابلته رفعه فتعرض انه لا مقابل له وذلك ان نقول ان العقل
انما يتصور المقابل لما هو محصور في تعقله وهو فوق هذا ولا يتصور الا لمن
انفك عقال عقله وهكذا ان يرد على قوله انه لا ضد له بانهم يقولون ان الحقيقة
هي الوجود ولا شك ان الوجود مقابل العدم دفعه بقوله وهذه الحقيقة عبرها
الصوفية رحمهم الله بالوجود لانه اعلى لفظ للتعبير فمراد الصوفية رح بالوجود
الذي هو ذات الحق هو هذه الحقيقة لا الوجود المبحوث عنه المتنازع بين الحكماء

والمتكلمين اعلم ان الوجود له ثلثة معان الكون وهو المعنى المصدري الذي لاريب لاحد
في كونه زايدا على الماهيات بحسب المرتبة وما به يترتب الاثر الخارجي والذات
المطلقة بشرط عدم اعتبار التعقلات الحقيقية سوى الاعتبارية القابلية لكل والمقصود
هو الثالث فيجري في الواجب والممتنع بحسب الوجود التطبيقي فان الممتنع بحسب الوجود
المطلق لا ثبوت له الا بمجرد فرض خلاف المفروض فقد ان نسبة الوجود والعدم
فيه لف ونشر مرتب للحقيقة قولنا ان الوجود والعدم كلاهما من تلك الحقيقة و
شاملان لها ومجعولان لها جعلا بسيطا ومركبا كما هو مذهب المحققين قول العارف
بالله الشيخ ابي طالب المكي ره حيث قال ان الله خالق العدم كما هو خالق الوجود
هذا كلامه ره فالظاهر يدل على ان الوجود والعدم مخلوقان والله خالقهما والله
اعلم بحقيقة الامر يسلك الله تعالى ان الخفاء نظرا الينا شان من شئون تلك الحقيقة
كالظهور وهذه المسئلة وان خالف فيها الحكماء وبعض المتكلمين ظاهرا حيث
قالوا العدم لا يصلح اثرا للفاعل من حيث انه فاعل اذ الفاعلية تقتضي الثبوت لكنهم
موافقون في الحقيقة اذ التحقيق المفهوم من ادلتهم ان مرادهم بالعدم هو
النفي المحض الذي لا تميز له اصلا وليس كلام الشيخ مربي العارفين قدس سره
فيه بل في الخفاء بالنظر الينا وهو موجود بالوجود المطلق البري عن التقابل وقد

نص المحقق

نص المحقق على مجعوليته جعلا بسيطا ومركبا فان قيل اذا كان موجودا بالوجود المطلق الذي
هو فوق الجعل كيف يكون مجعولا قلت مجعوليته نظرا الى خصوص تقييد المرتبة
لا الى ذاته والمطلق الذي هو فوق التقييد والاطلاق قابل لكل شيء ففي
كل مرتبة بل بحسبها ففي مقام المجعولية يحصل المجعولية ذلك المقام وهو فوق
الجعل وعدمه **عقيدة** ان هذه الحقيقة المذكورة عين الحقيقة المحمدية
العين في اصطلاحهم اي الحقيقة فانهم يقولون ان الوجود عين كل متعين اي حقيقته
وكل متعين غيره بمعنى انه مشتمل على اعتبار لم يعتبر في اصل الوجود هو ولا احد باعتبار
تعقل نفسها بنفسها اي كون نفسها بحيثها بل بنفسها بصلوح تعينها فان
تعقل الشيء بالمعنى الحقيقي المتعارف يستلزم احتواءه على جميع ما تحته تعقلا
بالاجمال وكذا قبول المطلق البحت للمطلق من حيث صلوح تعيناته يستلزم
احتواءه على جميع مراتبه الوجوبية والامكانية صلوحا بالاجمال فهذا التشبيه
استعار والتعقل للقابلية ولكن لما كان عباراتهم موهمة لخلاف المقصود
ذكرها الشيخ المحقق قصد التحقيق تفسير كلمة قوله وهي نفس القابلية اي القابلية المطلقة
للوجوب والامكان اجمالا وتفصيلا وانما قلنا بالاستعارة على حسب متعارف
لسان اللغة والعلوم المتداولة والا فبحسب استعمال هذه الطايفة صار علم نفسه

بنفسه حقيقة في القابلية كما اشير اليه كلام صدر الدين القونوي في نصوصه حيث
قال وحدة الحقيقة عبارة عن تعقل الحق بنفسه وادراكه لها من حيث
تعينه الى ان قال وحضرة الحق يلي هذا التعين والمبدائية هي محتد للاعتبارات
وجميع النسب والاضافات الظاهرة في الوجود والباطنة في عرصة التعقلات
والاذهان والمعقول فيه وجود مطلق واحد واجب ثم قال في نص آخر ان الحق
في كل متعين قابل للحكم عليه بانه متعين بحسب الامر المقتضي ادراك الحق فيه متعينا
مع العلم بانه غير محصور في التعين وانه من حيث هو غير متعين وهذا هو صورة
علمه بنفسه انتهى فان قوله بان القابلية اي صورة علمه بنفسه ظاهر في انها المعنى
ل في كلامهم وان كان حقيقة اصطلاحية ولا نزاع في الاصطلاح مع قطع النظر
عن التجرد عن الشوائب الامكانية والتلبس بها فاذا اعتبرت التجرد فهي الاحدية
كما تطلق على مرتبة البحت وهي فوق القابلية وتسمى احدية اولى وذاتية لا بشرط
او بشرط لا تطلق على مرتبة الالوهية لتجردها عن لباس الامكان وتسمى احدية
ثانية ومنقسمة واذا اعتبرت التلبس فهي الواحدية وفي نفسها ليست باحدية
ولا واحدية فسبحان من تجرد وتلبس اي قبلها لما سمعت ان الحقيقة المحمدية
وهي المسماة بالوحدة نفس القابلية غير مقيدة او التلبس وتسمى بالوحدة والحد

الفاضل

الفاصل والبرزخ الكبرى وفوق هذه الحقيقة حقيقة لا يعلمها الا حقيقة محمدية
وفوقها ايضا حقيقة لا يعلمها الا هو وفوقها ايضا حقيقة ليس للعلم اليها سبيل
هذه الاعتبارات لما نزلت على المشائخ الكاملين والعلماء المحققين تحيروا
في حلها فبعضهم توقفوا اعتقادا كما قال الشيخ العارف بالمراتب الكمالية
المحقق الذي فقد مثله في التحقيق والاطلاع على حقيقة المراتب والكشف
الحقيقي منتظرين لان يكشف الله لهم حقيقة الامر وجماعة تصدوا للاعتراض
عليها بانه ان اراد بهذه الحقيقة الحقيقة المطلقة فليس فوقها مرتبة اتفاقا و
يقينا فكيف اثبت لها فوقات وان اراد بها الوحدة وهي الحقيقة المحمدية
ففوقها الاحدية لا علم ثمة فكيف اثبت العلم فيما لا علم هنا وايضا ليس فوق القابلية
الا الاحدية او الاطلاق فكيف اثبت الثلث فالحق اولا وعلى حضرت
القابلية القبول المشار اليها بهذه الحقيقة هي الواحدية فانها الاخيرة
القريبة بالنظر الى تفصيل الاعتبار فان فوقه وفي نفسها الى وفوق
برجوع الى الاول وفوقها هي الاحدية الثانية وهي مرتبة الالوهية
التي لا يكشف كنهها ما تحتها بل هي الكاشفة لذاتها وانما علم الحقيقة
المحمدية بعلمها فالقصر في قوله الا حقيقة محمدية اضافي بالنظر الى الواحدية

ثم فوق هذه الاحدية الثانية هي الوحدة وهي الحقيقة المحمدية التي لا يكشفها
كشفا تاما الا احد اي ذلك الفوق الاول فانها وان كانت منتهى السلوك
لكن انتهى العلم التام فلا نهاية فيه فابعده ثم حوله ينتهي الى هذه الحقيقة فتحقق
ثم فوق الحقيقة المحمدية الحقيقة وهي الاحدية الذاتية وهو مجهول النعت ليس
للعلم اليها سبيل الا بالتجلي لتشريفاتي المعلومية وان لم يأتي العرفان الا به … هو
الخ فلا ينافضه ما سياتي في العقيدة التاسعة عشر من حصول معرفة الله لمحمد صلعم
ولمن علا قدمه … البحث من لفظ الله واذا عرفت هذا فاستقام كلام
مربي الاولياء … وانتظم … وارتفع الاشكال عن الافهام
وبما قررنا … الاحدية تطلق على الثانية هي الالوهية ايضا ويؤيده قوله تعالى قل
هو الله احد على احد التوجيهين فانه كالنص بعض المحققين بسبيل لرد على
به على اطلاق لفظ الله على مرتبة الاحدية الاولى نظرا الى الثاني كما … فقد
يستدل البعض الآخر على اطلاق الاحدية على مرتبة الالوهية رعاية للاول
ظهر تحقيق صحة قول صاحب جام جهان نما من ان الوحدة منشأ الاحدية
والواحدية واندفع ايراد جم غفير عليه بان الاحدية فوق الوحدة فكيف
تنشأ منها بل الامر بالعكس واجاب سيدنا ومولانا سلطان العارفين

وجيه

وجيه الدين رضي الله عنه بانه اراد ان تحقق الاحدية بمعنى الاطلاق بالوحدة
اقول لا يقال انه ينتقض بالواحدية اذ الامر فيه بالعكس لانا نقول الوحدة هي
القابلية نسبة بين القابل والمقبول وبدونها لا يظهر كون القابل قابلا ولا كون
المقبول مقبولا كما قال المصنف فيما بعد الذي المعشوقية والعاشقية ظهر هو
بالعشق وسيظهر توجيه هذا في اصلاح كلام الجامي قدس سره ايضا على ما يأتي بيانه
فيما بعد ان شاء الله تعالى فانظر وغاية علم المخلوق لا يصل الا بالحقيقة المحمدية
وغاية سلوك السالكين تنتهي الى هذه الحقيقة لانها المبدأ والمعاد واليها
يرجع الامر كله ابتداء وانتهاء اعلم ان العارفين … غاية العلم والسلوك
هي المعرفة بالمعنى الذي عرفت فلا ينافي ما سبق من ان المخلوق قد يراد به
الواحدية وهو الاشهر الا ظهر وقد يراد به المخلوق الاول والاكمل اعني محمدا صلعم
ليظهر نكتة التعبير بالوصول في الاول والانتهاء في الثاني فان قيل الانتهاء
مستلزم للاتصال كلك قد يقال الجسم انتهى الى جسم والجزء الى الجزء مع ان
بينهما منفصلا كما قال المتكلمون ان الجسم ذو مفاصل والحكماء قالوا انه
متصل اي لا منفصل فيها صلا فافهم عقيدة كل ما هو الحق منزه عنه في مرتبة
التنزيه فهو ثابت له في مرتبة التشبيه كلا لا يشتبه عليك ان المراد بالحق هو لا بشرط

شيء الوافي للتشبيه والتنزيه فاسمه قد صرح وابان الحق هو الوجود المطلق ولا يرد
ما اورده سراج السالكين العروتي عز الله ظلاله ان الحق اسم للمنزه فلا يثبت له
الجوهرية والعرضية وغير ذلك مما هو من لوازم الامكان انتهى انتهت عن الغفلة وقد
نبه المرشد الى الحق بقوله لا يشتبه عليك هذه المسئلة ان كنت صوفيا بانه
ليس في الدار غيره ديار ولا تطفئ السراج وبدون انت لا تقدر على رؤية صاحب
الدار ومحققو الحكماء وافقوهم في هذا فان افلاطون قال الذي هو فوق
الكمال والنقصان لم مرتبتان وقال ارسطو لسلطان الاطلاق عنانان
الوجوب والامكان وقال بهمنيار لكل من التشبيه والتنزيه حرمان
اذ الضدان لا يجتمعان لكن في الجامع يتعانقان وكذا الاشاعرة والماتريدية
فان الاشعري وابا منصور رحمهما الله قالا باجراء المتشابهات على ظواهرها ولاشك
انه لا يتيسر بدون القول بتعدد المرتبة للمطلق الجامع انهما القول كما يقول
الصوفية الجامعة **عقيدة** الواحد من حيث الواحد لا يصدر عنه شيء
الظاهريون فهموا ان في هذه العقيدة خلاف المتكلمين والحكماء فان الاشاعرة
قالوا الواحد هو المبدأ لجميع الآثار وهو خالق كل شيء وبعض المتكلمين قالوا
الجواهر مقتض للتحيز وغيره من الاعراض فقال والحكماء قالوا الواحد من

جميع

جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد لوجوه الاول انه لو كان مصدرا لا و ب
لكان مصدريته لا غير مصدريته لب فان كان كل منهما نفس الواحد لزم ان
يكون لامر واحد ماهيتان وان دخلا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم
التركيب وان خرجا او خرج وكان الآخر عينا لزم التسلسل وان دخل وخرج
الآخر لزم التركيب والتسلسل والثاني انه لو كان مصدرا لا و ب وهو لا ا فيلزم
التناقض وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار حين سأله البرهان على هذا
المطلب والثالث انه لما رأينا اثر الماء البرودة واثر النار الحرارة علمنا تغاير طبيعتهما
بالضرورة لما ارتكز في العقول ان اختلاف الاثر لا يكون الا باختلاف المؤثر
فقد امتنع تعدده مع وحدته وقد اورد عليها اما على الاول فبان التسلسل في
الامور الاعتبارية لا استحالة فيه وجوابه ان الاعتباري له معنيان احدهما
ما يكون تابعا لمجرد انتزاع الذهن بحيث لو لم يعتبره لا انقطع فالتسلسل فيه
بمعنى ان العقل لا يقف عند مرتبة لا يقدر على فرض ما فوقها الا انه قد حصل
امورا غير متناهية بالفعل ليس بمحال وثانيهما ما ثبوته في نفس الامر لكن لا في الخارج
بل العقل يدركه فلا شك انه اذا كان ثابتا في نفس الامر فبرهان التطبيق جار
هناك ايضا لعمومه في التحقيق فهو ايضا محال على ما صرح به المحققون ومانحن فيه

كما ان التسلسل في الموجودات الخارجية محال منه

من المصدر كذلك وللمناقشة مجال اذ اما على الثاني فلان التناقض انما هو بين مصدرا

ولا مصدرا لا مصدرا لا وجوابه ان مراده انه لو كان مصدرا لما ليس ا مع كونه

مصدرا لا فلا شك انه في حيثية كونه مصدرا لما ليس ا ليس مصدرا لا والا لما كان

انضمام لزم تعاليلين وهو باطل وقد فرض انه واحد من جميع الوجوه حتى الحيثية فيلزم

اما انه واحد وليس بواحد او انه من حيثية واحدة مصدر لا وليس مصدرا لا وهو

تناقض ظاهر وقال الامام في المباحث المشرقية انهما مطابقتان ولا تناقض بينهما او

العجب ممن نفى عمره في تعليم الآلة العاصمة وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف

اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى وقد اقتدى به كثير

من المحققين ولا يخفى ان الصبي يضحك بنفسه على نفسه حيث لا يميز وبين الصبي والشيخ

بون بعيد ما بلغ الاول فضلا ان يبلغ الى الثاني فانك قد عرفت ان مراد الشيخ موضوع

المسئلة هو مالا الوحدة من جميع الوجوه حتى الحيثية واذا كان كذلك لزم اتحاد

الزمان وساير الوحدات المعتبرة في التناقض فالمطلقتان اذا اتحدتا في

الزمان وساير الوجوه فلا ريب في تناقضهما وفي هذا الكلام تعذير للامام من حيث

انه في علم الكلام وتعزير له من حيث التصوف فان الصبي اقرب الى الحق ابتداء والشيخ

ايضا اقرب انتهاء والويل لمن وقع في البين اللهم اخرجنا من مرتبة لا الى هولاء ولا الى

هولاء

هولاء فقد بر واستغفر لي من الغفور من حيث انه غفور لئلا يأتيه من تلك الحيثية غير

الغفران اذ قد علمك انه من حيثية واحدة لا يصدر امران واما على الثالث فلانه

استدلال بامتناع التخلف لا بامتناع الاختلاف فنقول امتناع التخلف يستلزم الامتناع

الاختلاف اذ الاختلاف ملزوم للتخلف فيما نحن فيه وهو الاتحاد من جميع الوجوه

اذ اثر حيثية لو لم يتخلف عن حيثية اخرى لاتحدت الحيثيتان ولو كانت حيثية هذا عين

حيثية ذلك لكان هذا عين ذلك هف واذا عرفت كلام الفريقين فاعرف

ان النزاع بينهما لفظي فان الاشاعرة ينسبون الاشياء الى فاعل مختار قادر مريد فلم يكن

الى الواحد من حيث انه واحد وهو الذي ينفيه الحكماء فرجع الخلاف الى القدرة و

الايجاب فقالت الفرقة الاولى انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا فاما ان لا يوجد

حادث وهو خلاف البداهة الحسية او يوجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث

الى مؤثر موجد وهو خلاف البداهة العقلية او ان استند فاما ان لا ينتهي الى

مؤثر ليس فوقه مؤثر فيلزم التسلسل او ينتهي فوجب قديم يوجب حادثا بلا سبق

حادث رفعا للتسلسل فيلزم تخلف المعلول وهو الحادث عن المؤثر التام

وهو القديم وقال الحكماء انه تعالى موجب مستدلين بوجوه منها ان الحادث لا يوجد بدون

وجود العلة التامة فاذا وجدت وجب وجوده ومع الوجوب لا يبقى الاختيار للفاعل و

الانتفاء اللازم يستلزم الانتفاء الملزوم منه

حيثية مصدرية هذين الاثرين

نسبة الاشياء الى شخص او لم يكن الاشياء منسوبة منه

منها ان القدرة لو ثبتت لكان العدم ازلا وهو لا يقبل التاثير فاجاب عنهما
المتكلمون ومنهم عضدهم اما عن الاول فبان الاختيار نظرا الى الذات لا ينافي
الوجوب نظرا الى الشرط واما عن الثاني فبان القادر من ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فقال السيد في شرح هذا الكلام ان هذا
اولى مما قيل هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل واذا عرفت هذا فاعلم
ان الحكماء ايضا قالوا ان الله تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
وان كونه موجبا نظرا الى اقتضاء الخارج بمعنى ان مقتضاء الشرطية الاولى عن ذات الفاعل منه
صار واجبا ومقدم الثانية ممتنعا نظرا الى وجوده وعنايته وقد قال ارسطو
كيف يقول من افاض الله تعالى عليه انوار الحكمة ان لاستعداد الممكن سلطانا
عليه تعالى حتى يكون مقهورا من غيره ومن اين جاء الاستعداد وما برز شيء
الا من ذلك الفياض الجواد هو المبدأ واليه المعاد ولكن بسبب حصول التعين
بجوده المنافي للبخل الحكم بامتناع التخلف عن الاستعداد حذرا عن لزوم
بخل الجواد واذا عرفت هذا ظهر انه لا نزاع معنى بين الفريقين في الايجاب في
الاختيار ايضا لحصل ان الحكماء يقولون صدور تعدد الآثار عنه بدون اعتبار
تعدد الصفات والمتكلمون يثبتون معه فاذا جمعت بينهما فارجع الى انه لا خلاف

لهما مع الصوفية في العقيدة المذكورة ايضا فان مرادهم قدس الله اسرارهم ان الاحد
البحت الذي لا اقتضاء ثمه لا ذاتيا ولا اختياريا لا يصدر عنه شيء فان الصدور
انما يتصور مع الاقتضاء وان كان ذاتيا فاذا انتفى انتفى واليه اشار المحقق
قدس سره بقوله لان صدور الشيء عن الشيء لا بد له من اقتضاء من المصدر للصادر
والواحد من حيث هو لا اقتضاء له سواء كان ذلك الاقتضاء ذاتيا او غيره
ولذا انتفت الكثرة في مرتبة احدية البحت والفريقان انما قالا بصدور
الصادر واحدا او كثيرا نظرا الى الاقتضاء باحد الوجهين فلا مساغ لهما الى
انكار ذلك ولما كاد ان يورد لنا تلك المرتبة لا اسم لها ولا رسم فكيف اطلاق
الواحد او الاحد عليه فدفعه بقوله واطلاق لفظ الواحد والاحد على الله تعالى
اراد به الاحدية البحت اما اصطلاح واما مجاز للتفهيم متعلق بهما الا انه تعالى
احد بالعدد ولهذا يدل على نفي الشلية للاحد العددي قوله تعالى لم يكن له كفوا
احد **عقيدة** الممكن ظل من ظلال تلك الحقيقة الحقة اذا ظهر فهو موجود واذا
بطن فهو معدوم وهو من حيث هو ليس بموجود ولا معدوم لا يعدم عنك نقيضهما
عن الذات بحسب مرتبة الذات بمعنى انه لا يعتبر فيهما شيء منهما وليس المراد
الخلو عنهما في نفس الامر فلا يرد لزوم ارتفاع النقيضين اذ لا استحالة الا في ارتفاعهما

عن نفس الامر وهذه المسئلة اتفقت فيها الحكماء والمتكلمون القائلون بزيادة الوجود
بانا نتصور الماهية ولا نتصور الوجود فيكون زائداً فتأمل واما الاشاعرة القائلة
بان وجود كل شيء عينه مبرهنين بانه لو زاد لاحتاج في ثبوته للماهية الى وجود
آخر لها وتسلسل فالظاهر مخالفتهم فيها اذ الوجود لما كان عين الماهية لا يكون
عبارة المهية عنه لكن المحققين كالعضد وغيره قالوا انهم ما ارادوا بالعينية الا عدم
الامتياز في الخارج ولا ينكر احد هذا المعنى فيكون النزاع لفظياً والحق ان يقال الوجود
الذي قال بعينيته الاشاعرة هو المطلق الذي هو فوق التقابل فلا ينافيه زيادة
المقابل فتأمل ثم اعلم انه قد مر للوجود ثلثة معان احدها الذات المطلقة عن
جميع القيود حتى الاطلاق فلا شك لنزالماهية الممكنة مرتبة من مراتبها لا عبرة بها في ذاتها
بدونها فلا يصح ان يقال الماهية الممكنة من حيث هي لا موجودة بهذا المعنى وثانيها
الكون ويصح الكلام بحسبه لظهور عدم اعتباره في الماهية وثالثها
ما به يترتب الاثر الخاص وهذا ايضاً صحيح والظاهر انه المراد هنا اذ الظاهر ان هذا
الوجود والوجود الواقع في العقيدة اللاحقة متحدان وقد قال فيه انه مدرك
بالحواس الظاهرة وهذا لا يظهر في الثاني فتدبر **عقيدة** ان الوجود بديهي اجلى من
الاجلى ليس المراد بالوجود المعنى الاول اذ لا مقابل له وقد جعل قدس سره لهذا مقابلاً

بقوله

بقوله ونفي بالعدم الخ وايضاً قال لم تتميز عن الاشياء تبيناً فانه مشعر بغيرية ولا
عينية للاول وفي بداهة هذا الوجود المفاض اتفق اكثر الحكماء والمتكلمين مستدلين
بوجوه منها ان الوجودات المقيدة بديهية فالمطلق اولى بالبداهة ومنها ان
التصديق بان هذا الشيء موجود بديهي وبداهة التصديق فرع بداهة الاطراف
ومنها انه بسيط والبسيط لا يحد والرسم لا يفيد الكنه وان كان في كل شيء
كما لا يخفى على الناظر ومنها ما اشار اليه المحقق بقوله لانه مدرك بجميع الحواس
الظاهرة والباطنة دائماً وكل ما كان مدركاً باحدى الحواس فهو بديهي
فكيف ما كان مدركاً بجميع الحواس ولما كان ان يورد بانه لو كان بديهياً
لما خفي وخفاؤه ظاهر على الناس دفعه بقوله ولدوام الادراك بجميع الحواس
على نمط واحد غفل الناس عن ادراكه فصار اخفى الاشياء سبحان من
ليس حجابه الا النور وليس خفاؤه الا الظهور ثم اراد ان يثبت كونه
اجلى بعمومه للمدرك والمدرك وان غيره ليس كذلك فقال والشيء بدون الوجود
لا يدرك ولا يدرك لانه معدوم والمعدوم لا يدرك ولا يدرك فسبب الادراك
هو الوجود بل هو المدرك والمدرك لانه لم يتميز عن الاشياء تبيناً واما الاشاعرة
القائلة بان وجود كل شيء عينه فالظاهر ان يقولوا بان بعضه بديهي وبعضه نظري

لكن على ما تقدم من المحققين من تحقيق مراده بعدم الامتياز في الخارج وعلى ما تحقق
عندهم من دليل الرؤية انه قايل بالاشتراك المعنوي يمكن التوفيق واليه اشار
المحقق قدس سره بقوله ولهذا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان
وجود كل شئ عينه ولا يخفى على الحس العارف ان المناسب لحسن شعور
ابي الحسن الاشعري لشريف مراده بالوجود هو المعنى الاول وهي الحقيقة من كل شئ
كما يقول به الصوفية اذ لا بشرط شئ في كل شئ عينه ولا يعتبر فيه وصف الاشتراك
حتى ينافي العينية ولهذا الاطلاق صح انتساب القول بان الوجود ليس مشتركا
معنويا اليه بمعنى انه لا يتعين معناه ولا يتقيد بالوحدة حتى يتيسر القول بانه معنى
واحد مشترك بذلك القيد بين الكل فالمطلق عن الاطلاق والتقييد على انه
مرتبة يطلق يكون هو عينها وهي معنى الوجود ثمة وبه صح نسبة القول بالاشتراك
اللفظي اليه فاحفظ ويظهر من هذا وجه وجيه للتوفيق كما تقدم فتامل ولما وقع
الكلام في البين لاصلاح كلام الاشعري رجع الى الاصل بقوله فالحاصل انه
بديهي هو اجلى من الاجلى وهو الظاهر على المشاعر كلها وعلى جميع الاشياء
ظهورا سريانيا ولا يدرك المشاعر من حيث هو الا بقدر افاضة نور ظهوره
عليها ولما وقع في العقيدة الاولى الوجود والعدم وفرغ عن بيان الاول شرع في

بيان

بيان الثاني فقال ونعني بالعدم المطلق ما يقابله ولما بين اولا حال الوجود
بانه الظاهر على المشاعر وعلى جميع الاشياء اراد ان يذكر مقابله للعدم
فقال وهو خفي على المشاعر كلها وعن جميع الاشياء بحيث لا تدركه المشاعر
بوجه من الوجوه ولما كان ان يورد انه كيف لا يدرك بوجه مع انه قد يدركه العقل
وكيف لا يدركه وانه قد حكم عليه بامتناع الحكم عليه وعدم الاخبار عنه على ما هو
المشهور والحكم على الشئ فرع ادراكه دفعه بقوله واما ما يدركه العقل والحال انه
يحكم عليه بالامتناع وغيره فليس بعدم مطلق بل هو عدم جعلي فرضه العقل
بازاء ذلك العدم المطلق للحكم عليه حكما منتزعا من جهة التقابل اي التقابل
للوجود المطلق فانه لما حكم عليه بانه الظاهر الخ صح حكم على العدم بانه خفي
الخ حكما مستفادا من حيث المقابلة والا فالعدم المطلق لا يصلح للحكم عليه
لشئ اصلا فان هذا العدم المخترع عند العقل ليس بعدم مطلق في الحقيقة
كيف وهو في الحقيقة موجود فرضي اي حاصل بفرض العقل كساير الموجودات
الاعتبارية التي توجد باعتباره ولما كان ان يورد بانه يلزم في كلامك هذا التناقض
فانك تحكم عليه في هذا البيان ايضا دفعه بقوله وما قلناه فهو ايضا من هذا
القبيل اعلم ان هذا القول قد وافق فيه الحكماء فان ترجمانهم ابن سينا قال

فی الفصل الخامس من المقالة الاولی من الفن الخامس من منطق الشفاء
العدم المطلق لا یعلم ولا یخبر عنه فاوردوا علیه بلزوم التناقض فی هذا الکلام
و هو ظاهر وبان العدم المطلق هو اللاکون المطلق وقد یعرض له الکون فی
الذهن ولا باس فیه اذ عروض احد النقیضین للآخر لیس بمحال انما المحال
حمل احدهما علی الآخر مواطاة کان یقال المعدوم المطلق موجود فی الذهن فقد
اشتبه العدم بالمعدوم اقول اما جواب الاول فظاهر لان القضیة مشروطة ای
العدم المطلق کذا بشرط کونه عدما مطلقا وحین الاخبار بعدم الاخبار ما
وجد الشرط فلا تناقض واما جواب الثانی فلانه لو عرض الوجود الذهنی
للعدم المطلق کان موجودا ذهنیا فکان موجودا ولا شک انه صفة المعدوم
المطلق وموجودیة الصفة مستلزمة لموجودیة الموصوف فیلزم ان یکون المعدوم
المطلق موجودا وهذا عین حمل احد النقیضین علی الآخر مواطاة وایضا قد
قال المحققون فی شرح کلامه ان مراده من العدم هو المعدوم ولا غبار فیه کما اعترف
به المورد وکذا وافق من المتکلمین من قال بامتناع الوجود الذهنی واما الاشاعرة
القایلون بنفیه فالظاهر ان یخالفوا ویقولوا بان کل معدوم مطلق لا یکون موجودا
فی الخارج وبعض ما لیس بموجود فی الخارج یمکن ان یحکم علیه فبعض المعدوم المطلق یمکن

ان یحکم

ان یحکم علیه والحق انهم موافقون اذ المقصود من العدم بل المعدوم ما لا یدرک اصلا
ولا شک ان ما هذا شانه لا یعلم ولا یخبر عنه اصلا ولا شک ان ما هذا شانه لا یعلم
مسئلة
ولا یخبر عنه اصلا وهو ایضا اجلی من الاجلی لا ینکره من له شعور فکیف الاشعری بل
کل معدوم مطلق لا یعلم معلوم لکل من یعلم **عقیدة** ان للحق باعتبار المراتب
کمالین کمال ذاتی وکمال اسمائی اما الکمال الذاتی فهو کمال ثابت لذاته بنفسها
ولیس فی هذه المرتبة صفات اصلا بمعنی انه ما یصدر بالذات والصفة معا
یصدر بالذات وحدها وهذا محکی لیس بمحال لایق ان الذات فوق المراتب فکیف
جعل الکمال الذاتی منها لانه لیس المراد من الذاتی ههنا المطلق الذی هو فوقها بل
مرتبة الوجوب اجمالا وانما سمی ذاتیا لکون الصفات المناسبة لتلک المرتبة قایمة بها وبیان
المطلق یجی بعد بقوله ونت ولما کاد قوله بمعنی انه بمنزلة الدلیل علی نفی الصفات
فی مرتبة الذات عطف علیه قوله ولا نا لو نعتبر فی هذه المرتبة صفات لم یکن کمال الذات
بنفسها ویمکن ان یعطف علی قوله وهذا محکی یمثل ذلک الاعتبار ولما ذکر فی القسمة
الکمال الاسمائی وکان مظنة ان یتوهم ان الاسم هو اللفظ القایم باللافظ
ولا کمال له تعالی به اراد ان یدفعه بتفسیره بما هو من حیث الصفات القایمة به تعالی واما
الکمال الاسمائی فهو ثابت له باعتبار الصفات والاسم هو اعتبار الذات مع صفة من

كالحي العليم السميع البصير وغير ذلك صح

الصفات فالحي ذات له الحيوة والعليم ذات له العلم فالحيوة صفة والحي اسم و
العلم صفة والعليم اسم وهكذا باقي الاسماء وهذه المرتبة تسمى عند القوم اي
الصوفية بالمرتبة الالهية اي التفصيلية فانهم قالوا بان الوجوب بدون ملاحظة
الصفات الواهية مجملة ومعها تفصيلية ولما اختلفت مقالات العارفين
اراد الجمع بينها فقال ومن قال بنفي الصفات فباعتبار الكمال الاول
الذاتي ومن قال بثبوتها فباعتبار الكمال الثاني الاسمائي ومن ههنا
قال بعض المتكلمين لا عينه نظرا الى الكمال الذاتي ولا غيره نظرا الى الكمال الاسمائي
لانه عين الصفات ولما فرغ عن بيان المرتبتين للحق الذي هو فوق المراتب
اشار الى اطلاقه بقوله وانت خبير ان الحق منزه عن هذين الكمالين لما عرفت
ان المطلق فوق الكمال مطلقا فهو فوق الوجوب المجمل والمفصل و هل يوافق
الصوفية غيرهم في هذا فاعرف لان المتكلمين القايلين بان وجوبه زايد على حقيقته
لانا نتوجه الى الحقيقة ونتصورها بالذات البحت ثم نجعلها موصوفة بالوجوب
فيكون زايدا عليها دل مقالهم على ان نفس الحقيقة فوق الوجوب هو المطلوب
واما الحكماء القايلون بان وجوبه عينه فيعسر ظاهرا توفيقهم والله الموفق فاعلم ان
مراد هم بالعينية عدم الزيادة الحقيقية اذ الوجوب شان من شيون الوجود

المطلق

المطلق المنبسط الذي لا يشذ عنه مرتبة وهذا التحرير يوخذ من بعض الحكماء المحققين
على ما في حاشية عمدة المتاخرين الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف
حيث ذكر فيها ان اهل المكاشفة من الصوفية والحكماء قالوا ان لكل الموجودات
حقيقة واحدة وهي الوجود البحت المتميز بالاطلاق ايضا وهو متعدد بحسب
تعدد الاوصاف والتعينات النفس الامرية الحقيقية الوجوبية والامكانية
وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحتى لا يمكن اجراؤه عليه اصلا باعتبار
آخر والذات البحت منزه عنه كلها من التعينات والاحكام كما تختلف بحسب الاختلاف
بالحقيقة تختلف بحسب الاختلاف بالتعينات اذا كان مطابقا لنفس الامر
انتهى فانتم عن الخلاف **عقيدة** ان الحق سبحانه اي الوجود المطلق عن
الاطلاق والتقييد لا الواجب تعالى فان تنزيهه عن النقايص كلها واجب
تقدس عن العبودية منزه عن جميع الصفات امكانية او وجوبية باعتبار الذات
المطلقة عن الشيون كلها ومشبه باعتبار الصفات والمراتب الوجوبية
والامكانية فلا التفصيل بقوله فهو الواحد القهار بمرتبة الوجوب وهو
العبد المذنب الذليل بمرتبة الامكان وهو العبد وهو الرب وليس في الدار
دار الوجود غيره ديار واحفظ لسانك وقلبك ان يحكي بان الواجب تعالى عبد مذنب

[margin:] اي من غير ملاحظة النسب ... مفتقرة في تحققها الى غيره ... في تعقلها الى الغير لعدم ... المطوي منه

[margin:] ضمير عليه اما يرجع الى المطلق او الى كل باعتبار المطلق

اهل ذنب اشد من هذا بل المرجع هو الوجه الجامع وما احسن ما قال الخاتم المحقق الخلق
المنزه اى المرفوع عنه قيد الخلق لكن لا بشرط الرفع اذ التنزيه قد يطلق ويراد به
التقييد به وقد يطلق ويراد به رفع القيد بلا شرط الرفع كالاطلاق فى الوجود
المطلق فانه ما وقع قيدا وانما هو رفع القيد وهو المراد بقرينة السياق كما يظهر بتامل
سابق حق والحق المشبه خلق ولما توهم مما ذكر انه يصير الخلق بالتنزيه حقا والحق
الحق بالتشبيه خلقا ردعه بقوله ولا تفهم يا اخى بما يقال مثل هذا الكلام فانه
يصدر كثيرا عن السنة القوم ان تقول لا تفهم الحق صار خلقا او الخلق يصير
يصير حقا حاشا ثم حاشا من قال بهذا فهو زنديق وملحد وليس التوحيد بهذه
الصيرورة لانها انتقال الشئ من حالة الى اخرى وانتقال المطلق الى الامكان
لا يكون الا من حالة مقابلة له وهى الوجوب كما هو الظاهر فيلزم فناء الوجوب
وهو كفر صريح بل التوحيد عند المحققين مفهوم لا يودى الا بهذه العبارة
فان فهمت العبارة بمفهومها الحقيقى فهمت مفهوم التوحيد وحقيقته
وهو ان تقطع النظر عن جميع التعينات وتنفيذ لشهود المطلق وتمحى فيه
لان هذه التعينات تزول منك فتصير مطلقا محضا وتخرج عن العبودية
وان لم تفهم فانت معتذر وقد عرفت من محقق الحكماء ما يوجب موافقتهم فى

هذه العقيدة من ان الكل ذات واحدة وهى الوجود البحت ومتعددة بحسب الوجوب
والامكان ومن رؤساء المتكلمين ايضا ما يلجئهم اليها من قول الاشاعرة والماتريدية
بوجوب حمل المتشابهات على ظواهرها ولا شك انه لا يتيسر الا بالقول بالمطلق
المتفاوت المراتب عقيدة ان الحق تعالى شانه اذا علم بعلم القديم فهو
قديم واذا علم بعلم الحادث فهو حادث لان متعلق الحادث حادث والحق
حق ليس بقديم ولا حادث اى من حيث الاطلاق عن جميع المتقابلات حتى الاطلاق
المقابل للتقييد فان قيل ان اراد بقوله متعلق الحادث حادث انه من حيث انه
متعلق الحادث حادث فلا شك لكن متعلق القديم من حيث انه متعلق القديم قديم
فكان له ان يقول ايضا متعلق القديم قديم لئلا يبقى احد المسلكين بلا دليل و
لا مخصص وان لم يعتبر هذه الحيثية فعلم الحادث يتعلق بالقديم ايضا فلا يتم الدليل
قلت اما اولا فانه اعتبر الحيثية المذكورة وما فرق بين المسلكين لكن انما خص
الثانية بذكر دليلها لان اطلاق الحادث على الحق لما كان مستبعدا فى الظاهر فلا
بد من ازالته فقال لان الخ منبها به على دليل الاول بالمقايسة واما ثانيا
فانهم يريدون بالاحاطة التامة والحادث لا يقدر على احاطة غير الحادث
فان قيل فالقديم يقدر على احاطة الحادث فكيف المسئلة الاولى قلت انها مهملة

لقوله تعالى هو الظاهر والباطن وغاية نزولوا فهمه وادراكه منه

غير مبنية على تحققها في ضمن الكلية والثابتة ولئن كانت ايضا مهملة لكن باقامة
الدليل عليها من الشكل الاول المستلزم لكلية الكبرى بنيت على تحققها في الكلية
فلهذا اخصصها بالدليل فتنبه واعلم ان هذا القول اتفق فيه جمهور المحققين
من المتكلمين والحكماء بمعنى ان كنه القديم لا يدركه الحادث اى لكن متعلق الحادث استدلوا عليه
بان المعلوم منه اعراض والعلم بها لا يوجب العلم بحقيقته ويدل عليه سبحانك
ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلائه ولا تفكروا في ذاته فانكم لا تقدرون
قدره وقال رئيس الحكماء ارسطو في عيون المسائل كما تعتري العين عند
التحدق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعتري
العقل عند ارادة اكتناه ذاته حيرة ووحشة تمنعه عن اكتناهه وتقدم منهم
ان البسيط لا يحد والرسم لا يفيد وخالفه ظاهر جماعة من المتكلمين حيث قالوا ان
ذاته لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالصفات ولا خلاف في المعنى فان الظاهر
انهم ارادوا علم الذات بوجهها اذ هو الذي يتوقف عليه الحكم بالصفات
وكلام الجمهور في الكنه فيكون النزاع لفظيا ثم اعرف ان المقصود المحقق ان
متعلق علم الحادث من حيث انه حادث اما اذا ارتفع عنه هذا النظر بسبب
تهذيب النفس بالشرائع الحقة وتجريدها عن الكدورات البشرية وتطهيرها عن

الاحداث

الاحداث الحدوثية وتخليتها عن الانية الصورية فيمكن ادراك القديم بالنظر القديم و
ان يتحقق لم مرتبة عرفت ربي بربي وما ذلك على الله بعزيز وهكذا اى مثل ما جمعنا بين
الحدوث والقدم ونفيهما بحسب اختلاف المراتب نجمع بين الاقوال المختلفة في
الصفات فنقول صفاته تعالى عينه حال كونه مظهرا لآثار الصفات وغيره
حال كونه في مرتبة ذاته المجملة ولا عين ولا غيره نظرا الى مجهول النعت وفوق
التقابل اذ هما متقابلان وقد مر ان كل متقابلين فهما مسبوقان بلا تقابل
وهي الحقيقة المطلقة وهذا ظاهر على قول المتكلمين القائلين بان تعينه زائد
عليه اذ الماهية من حيث انها بشرط شيء اى الصفة عين الصفة وبشرط لا اى
قيد فقط غيرها ولا بشرط لا عين ولا غير فافهم وقال الاخ الجامي قدس سره قال في
اللوايح انها عينه تعالى في التحقق وغيره في التعقل وهذا عين ما قال المتكلمون
ومنهم عضدهم من ان معناه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
اذ لزم من نفي كل ثبوت الآخر واما الحكماء فقد قالوا بعينية الصفات
مستدلين بانها لو زادت لاحتاجت الى غيرها وهي ذاته تعالى والا لزم الافتقار
الى الممكن ولا تؤثر الذات فيها على فرض انها لا تؤثر الا بالصفات
الزايدة الا بها فلو كان السابق عين اللاحق لزم الدور والا التسلسل ولو

ط اى معنى قولهم الصفات لا عينه تعالى ولا غيره منه

يس ذاته فی تاثیرها فی المباین یحتاج الی الصفات الزایدة لا فی نفسها قلنا من قدر
علی ایجاد الصفات الکاملة القدیمة فهو اقدر علی ایجاد الحوادث بذاته فان قیل
لو کانت الحوادث لذاته تعالی الصادرت قدیمة قلت المحققون من الحکماء و منهم
ارسطو قال ان جمیع الاشیاء بحسب علمه الکلی ای الذی لنسبته الی الکل کلی و جزئی
علی السواء موجودة ازلا و ابدا و هو الوجود الاصلی اما من حیث هذا النحو المتفاوت
فیه التعینات تقدما و تاخرا فلا یلزم قدمه لانهم لما ذکر و التحقیق کمال تنزهه
ان معنی عینیة الصفات ان کل ثمرة تترتب علی نفس ذاته تعالی فلهم ان یقولوا
ان ثمرة القدرة و الاختیار هو ایجاد المعلول علی وصف الحدوث فذاته تعالی
لکمال مرتبته و علو درجته یصدر بنفسها الحادث کالقدیم فان قلت یلزم
تخلف المعلول عن العلة القدیمة قلت یکفی لتعیین وجود الحادث النافی
صفة اعتباریة هی من شئون الذات و لا مشاحة فی تسلسل الاعتبارات
و لا یحتاج ذاته تعالی فی ذلک الی صفة موجودة زایدة لکن دلیل بطلان
التسلسل عام للاعتباریات اذ لا معنی منها ما یکون اختراعیا محضا بل لا بد
ان یکون ثابتة فی نفس الامر فیجری فیها مثل برهان التطبیق بلا ریب فالحق
لهم ان یقولوا ان وجود المعلول عن العلة التامة لا بد ان یکون علی وفق اقتضائها

اقتضاء

مرتبته

الذاتیة و الصفة من

اقتضاء اراديا او ذاتيا كما اذا اقتضى الفاعل ان يوجد الشيء بقدر معين و حد معين
فيكون على ذلك و لو وقع على خلافه لزم التخلف فليكن نفس الفاعل المقدس
مقتضية لحدوث الممكنات المستحقة لهذا الوصف فلو صارت قديمة لزم
التخلف عن اقتضاء العلة لكن الحق ان الاختيار هو المناسب لسلطانه و قهره
على الكل غاية الامر انه اما موجب فيما لا مفر عن الايجاب فيه و هي الصفات فانه
لذاته غني عنها كما هو غني عن العالم انما الاحتياج للعالم او لبعضها اليها و هذا
في الحقيقة احتياجهما اليها فان احتياج الشيء في امر الى شيء ليس في نفس الامر
الا احتياج ذلك الامر اليه و ان نسب الى ذلك الشيء لفظا فهو نسبة الى
الشيء بواسطة في العروض لا في الثبوت فتدبر و هذا على ما يقول به جمهور
المتكلمين من ان صفاته تعالى غيره تعالى على ان يكون هويتها غير هويته تعالى
او انه ليس بموجب اصلا حتى في الصفات اذ الايجاب في شيء فرع ان يكون
موجدا له على ما ذكروا في بيانه و الحق ان صفاته تعالى لازمة لذاته المقتضية
اياها كاقتضائها وجودها على قول هؤلاء القائلين بزيادة الوجود و قد
تقدم ان الاقتضاء لا يقتضي الايجاد فهي و ان كانت زايدة حقيقة
لكنها ليست موجودة بهوية غير هويته قائمة بها و هذا ما يقول به الصوفية و

لا انه بالذات لازم التسلسل فيما
و مختار فيما سواه و لا يلزم
احتياجه الى الصفات

الاشاعرة من انها لاعين ولا غير وحينئذ صح القول بانه تعالى مختار في جميع افعاله
فافهم فانه تحقيق انيق ثم اذا عرفت كلام الحكماء فالغلط منهم عدم صحة الموافقة
لكن المذكور في مفتاح الحكم من لسان العقول شيونه تعالى وصفاته في نظر البيان من حيث
انها قايمة بالغير فاني صفات ومن نظر الى نفس المقتبس بها قال جواهر قايمة
بنفسها وكلام الحكماء مرموز انتهى تصحيح التوفيق بملاحظة المطلق فحقق بتوفيقه
تعالى بل يسوغ بها مثل هذا الكلام بالنظر الى جميع المراتب التقييدية قديمة
اوحادثة فاعلم بعلمه الواسع **عقيدة** كل اسم من اسماء الله تعالى يطلب
حقه من الانسان ومامن اسم من اسماء الله تعالى الا ويوفى الانسان حقه لا ريب
للعارف في ان الانسان مظهر اتم يظهر منه آثار صفاته تعالى الجلالية والجمالية
عقيدة ان لله تعالى صفات ازلية ابدية ومنها الامهات السبع وهي
الحيوة والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام قد وقع النزاع
في ازلية صفاته تعالى الكرامية ولابد من تحرير محله فالسلوب والاضافات
والاعتبارات لاخلاف في جواز تجددها في الجملة انما الكلام في صفاته
تعالى الحقيقية الموجودة فاهل الحق قالوا بقدمها لانها صفات كمال لان
الكامل تعالى لا يتصف بالناقص فلو كانت حادثة لزم الاتصاف به ولو قيل

قد قلتم

قد قلتم بان المطلق بالحوادث في مرتبة الحدوث مع كماله اقول هو فوق الكمال المقابل
للنقصان نعم هو متصف بالكمال المطلق عن التقابل مثل اطلاقه اذ كمال كل شيء
بحسبه فلا نقيصة الحدوث كما لا يكمله القدم ومظهر النقصان ظاهرا استدل
بان صار خالق للعالم بعد مالم يكن وانت تعرف ان البعدية لو سلمت فللتعلق وقد
عرفت انه خارج عن محل النزاع فلا يخرج عن الكمال حقيقة والتحقيق انها نظرا الى
ظهور المتعلق بهذا النحو الطبيعي ثم اتفق اهل الملل وغيرهم على اثبات الحيوة اذ
ضدها نقص وقد اتفق العلماء العقلاء على تنزيهه عن جميع صفات النقص وهذا الوجه
الانيق مثبت لساير الصفات الكاملة وفي علم الكلام ذكروا وجوها واديتهم
اوردوا عليها منوعا قوية لا ينبغي تفصيلها في شرح هذا المختصر الجليل والقرآن
كلام الله وهو المنقول الينا بالتواتر المكتوب في دفتي المصاحف وهو
قديم ازلي ابدي واما قراءتك اوكتابتك فهو حادث لحدوثك كما تقول الله
فقولك من حيث انها مقولك حادثة لا الله لا معناه ولا لفظه من حيث
انه قايم به تعالى على ما ياتي تحقيقه واما ما يوهمك اي يوقعك في ان تتوهم
حدوثه من التقدم والتاخر في تقطيع الاصوات فهي صورة الحدوث
باعتبار النقل وقصور الآلات الناقل لكنه كلام الله تعالى عن القصور
احتاج اليها فانه
الآلة القصور
حتى عن نفس الالة فافهمها

انما قلنا ظاهرا لانه
يجي توجيهه بحيث لا
يخرج عن الكمال حقيقة وانما
سميناه مظهر النقصان لانه
لما وصفه تعالى بصفة الحادث
ولا شك انه ناقص فهو
نقص الا انه فافهم
منه

الحادث

وتقدس عن الآلة ولما كان ههنا مظنة ان يقال كيف يكون ملفوظ
كلام الله لكونه قايما باللافظ به على وجه بالتمثيل بالمانوس فقال كما اذا
تكلم زيد ونقل عنه شخص فهو كلام زيد ضرورة لا كلام الناقل لانه وان
كان هو كلام الناقل باعتبار التكلم لكن المحكوم عليه بكلام زيد ليس من حيث
هذا الاعتبار بل من حيث الحقيقة واصل ظهوره واليه اشار بقوله ولكن في الحقيقة
كلام زيد كما هو مشهور في حق الشعر لمن هذا الشعر شعر فلان لا شعر القاري اعلم
انه في مسئلة الكلام كلاما ومنشا الخلاف فيه انه ههنا قياسين متعارضين احدهما
ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم وثانيهما ان كلام الله
تعالى مؤلف من اجزاء لفظية وقال السيد من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود
وفيه انه على هذا يبطل منع الحنابلة على الكبرى بالمرة فتدبر وكل ما هو كذلك
فهو حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق فرقتان ذهبا الى صحة الاول وقدحت
واحدة منهما وهي فرقة اكثر اهل السنة في صغرى الثاني واخرى وهي
الحنابلة في كبريه وفرقتان الى صحة الثاني وقدحت واحدة منهما وهي
المعتزلة في صغرى الاول واخرى وهي الكرامية في كبريه فاعلم ان اكثر
اهل السنة على ان الصفة هو الكلام النفسي وهو القديم وابو الحسن الاشعري

قايل

الاصحاب

قايل بقدم اللفظي ايضا على ما هو التحقيق من مذهبه فانه وان قال القديم هو المعنى فهم
لم يرده النفسي الذي هو مدلول اللفظ فقط لكن على ما نص من ابقاء الظواهر على
الظاهر قد افرد العضد رسالة في تحقيق مذهبه وذكر فيها ان المعنى في قول
الاشعري الامر القايم بالشيء مقابل العين لا مدلول اللفظ مقابله فالكلام عنده
شامل اللفظ والمعنى جميعا فانهما قايمان بذاته تعالى وكبرى القياس الثاني يرد
عليها انها انما تتم باعتبار الآلة الاجزاء اللفظية لا بد ان يكون مقطعة مرتبة وليس
بضروري فان التقطيع والتقديم والتاخير انما هو بسبب قصور الآلة القاصرة
تعالى الله عن الآلات القصور والداعي على هذا التعميم امران احدهما ابقاء ظواهر
الادلة على كونه لفظيا عليها على ما هو نصه والثاني دفع مفاسد كثيرة من
نحو تجويز اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف والمقروّ وهذا المذهب و
ان كان خلاف ما عليه المتاخرون الا انه بعد التامل يظهر حقيقته واختاره
محمد الشهرستاني في نهاية الاقدام وهو الاقرب الى الاحكام ولما حققت
مذهب رئيس الاشاعرة عرفت انه مطابق لما قال سلطان الصوفية
قدس سره عقيدة الماهيات صور معلومات الحق تعالى وهو يعلم الاشياء
الغير المتناهية مع لوازمها غير متناهية اجمالا وتفصيلا الى غير النهاية

اعلم ان ماهيات الممكنات كلها من حيث انها في علمه تعالى سميت في اصطلاح القوم بالاعيان
الثابتة اذ لا ثبات للممكنات الا بحسب علمه المقدس عن التغيرات اما بحسب علومنا
وانظارنا المتجددة المتبدلة فهي متغيرة بحيث لا ندركها ولا نجدها الا بذلك الوصف
ولا شك ان ذلك الثبوت هو الوجود الحقيقي الالهي الذي لا يحوم حوله الحدوث
اما هذا الثبوت المشاهد لنا من حيث انا نراه متبدلا فهو وجود متنزل طبيعي منقسم الى
الخارجي والذهني بالمعنى الاخص وكما ان الاحكام تختلف بحسب هذين الوجودين
الطبيعي فكذا تختلف بحسب الالهي والطبيعي فامسكه فانه من مداحض الاقدام
وزل فيه الكرام ثم اعلم ان الماهيات هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا فقد وقع
النزاع فيه فلا بد اولا من تحرير محله ثم بيان ما هو الحق فيه فنقول قد فسره بعضهم
بان معناه ان كون الماهية ماهية هل بجعل الجاعل ام لا فقال المحققون ان هذا لا يصلح
محلا للنزاع ولا يقول بهذا الجعل عاقل اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه ليتوسط
الجعل بينهما بل المراد ان الماهية بل نفسها اثر الجاعل ام لا كالوجود بل اثره اتصافها
بالوجود كالصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا اللون لونا بل يجعل الثوب متلونا
فالاشراقيون والاشعري وسائر القائلين بعينية الوجود ذهبوا الى الاول
والمشاؤون والمعتزلة وسائر القائلين بزيادته الى الثاني مستدلين بانها

لو كانت

لو كانت بجعل الجاعل لزم الشك في كون الماهية ماهية عند الشك فيه والتالي باطل اذ لا شك
في كون الماهية ماهية وان لم يكن الفاعل ولا يستتر على من شاء طريق الحق انه
هل هذا الا خروج عن محل النزاع والحق انه من خرج عنه فقد وصل بالحق اذ المثبت
اثبت الجعل البسيط للماهية والنافي نفى المركب عنها ولا كلام فيه على ما
تحقق بل في البسيط وصاحب التجريد في هذه المسئلة وصل الى الحق حيث
قال تاثير المؤثر في الماهية والشراح بسبب انعقاد انامل عقيدتهم بان الفاعل
لا تاثير له في الماهية صرفوه عن ظاهر الحق فقال الدواني في القديمة الحق
هو الظاهر وبسط الكلام فيه الى ان قال التاثير قد يكون اختراعيا اعني
بافاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا
القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه
يستدعي مجعولا ومجعولا اليها وقد يكون ابداعيا اعني ابداع الايس عن الليس
المطلق فلا يقتضي مجعولا ولا مجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس عن شوائب
التكثر وهذا هو التاثير الحقيقي ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان
في تصوير هذا التاثير نوع غموض لم يثبته الاكثرون انتهى والعجب من تلك الجماعة
انهم يعدون انفسهم من اهل التوحيد حتى قالوا بنفي الصفات لئلا يلزم الشركة

وقالوا مراده تاثير الفاعل في كون الماهية موجودة لا في نفس الماهية

والليس عدمه الايس بمعنى الثابت منه

النافين لجعل الماهية كالمؤلف منه

في القدم ومع هذا يقولون ان الماهيات ثابتة مستقرة في الازل بدون جعله تعالى
فيلزم لاتناهي القدماء بالذات وان كانت ثابتة لا موجودة بهذا الوجود
فان الثبوت اقوى من هذا الوجود فهو بعيد عن كمال التقديس لجنابه تعالى كما لا يخفى على
صاحب الانصاف واذا عرفت مذهب اهل الحق وتحققه قول الحق تعالى لا اله
الا هو خالق كل شيء فان القائلين بعدم مجعولية الماهيات قائلون بان
الماهيات اشياء و الخلق اذا تعلق بكل شيء ومنه الماهية ومنه الوجود المفاض
ومنه المركب اي اتصاف الاول بالثاني الوجود فالحق ان يكون كل شيء مفاضا
عنه تعالى وينبه عليه قوله تعالى جعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
فاعلم انه لا يرد عليهم ان مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة
متكثرة من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر
الجعل لان تقدم العلم انما هو على الجعل المركب اما البسيط فهو معه غاية الامر ان
الجعل في تلك المرتبة حسب تلك المرتبة وهو انشاء الكثرة من الوحدة اذ لا شك
في ان الكثرة انما تنشأ من الوحدة وهذا هو مذهب الصوفية الصافية وما قال
الشيخ في الفتوحات العالم اصله الفقر والمسكنة في ظهور عينه لا في عينه
انما قلنا لا في عينه لانها ما هي بجعل الجاعل فالظاهر ان مقصوده قدس سره

الظهور

الظهور اعم من الظهور العلمي فان العلم على ما حقق هو الظهور الاول بالنظر الى الاحدية
وان كان حقيقيا بالنظر الى هذه النشأة الصورية بل هو الظهور حقيقة اذ له
الثبات كما تقدم ومن العين هي الحقيقة والذات ولا شك ان الماهيات من
حيث اصل الحقيقة والذات التي هي حقيقة الحقائق ليست بمجعولة اما من حيث
الكثرة التي بها سميت ماهيات بالطبع وهي ظهور بحقيقة ظهورا لطيفا فهي
ناشية عن مرتبة الاحدية الذاتية ومرتبة عليها وهي عين المجعولية جعلا بسيطا
فاستدل بكلامه قدس سره على ما هو الحق ولا تستدل بغيره والا فزل بل ضل
كثير وهو القيوم الهادي ثم اعلم انه قد وقع النزاع بين افراد المتكلمين بعضهم
مع بعض في علمه تعالى فمن قال بالاجمالي استدل بان تغير المعلوم موجب لتغير
العلم التفصيلي تعالى الله عن تغير علمه ومن قال بالتفصيلي استدل بان ما يكون نسبته صفة
الى جميع الازمنة على السواء لا يتغير بتغير المعلومات وتحقيقه انه كما تنزه هو تعالى
عن المكان فنسبته الى جميع الامكنة على السواء لا قرب ولا بعد ثمة فكذا تقدس عن
الزمان فلم يتصف الزمان بالنظر اليه بالمضي والاستقبال فالموجودات
باسرها من الازل الى الابد معلومة له تعالى بخصوصياتها مع ان وجوداتها في اوقاتها
لكون سلسلة الازمنة مرتبة في تخالها والزمانيات في ازمانها حاضرة عنده

على نسق واحد مثل حضور بعض المكانيات لنا مع وجود التقدم والتاخر لها
ولهذا قال اكثر الاشاعرة ليس في علمه كان وسيكون وما كان هذا موافقاً
لقول الحكماء حيث قالوا علمه تعالى ليس زمانيا لا يكون ثمه ماض وحال واستقبال
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها فحين قالوا علمه تعالى بالمتغيرات
على وجه كلي اجمالي نص المحققون ومنهم صاحب المحاكمات والعضد والسيد على ان
مرادهم بالوجه الكلي الاجمالي تسوية النسبة بين الماضي والمستقبل وليس مقصودهم
انه يجعل الامر الكلي آلة لملاحظة تلك الجزئيات ولا يعلمها بخصوصياتها تعالى
والكلي بعمومه وخصوصه ثم
الله عن ذلك بل يعلم الجزئي بخصوصه وهذا هو تحقيق مذهبهم وان اشتهر
عن اكثر الفلاسفة انه لا يعلم المتغيرة لكن الحق صرفه عن الظاهر على مقتضى تحقيقهم
من نسبته تعالى الى جميع الازمنة على السوية فرجع الى مذهب الاشاعرة
حيث قال الاشعري انه تعالى لا تواري منه كلمة ولا تغيب عنه غايبة والماتريدية
حيث نصوا على انه تعالى لم يخف عليه شيء قبل ان يخلق الخلق وعلم ما هم عاملون
قبل ان يخلقهم فهو عالم بالمجمل والمفصل والموجودات من الازل الى الابد معلومة
له وهو مذهب الصوفية الصافية واليه اشار قبله المحققين بقوله اجمالاً وتفصيلاً
ولهذا قال الشيخ الكامل في الباب الثامن والسبعين ومائة من الفتوحات ان

الامور

الامور معينة عنده مفصلة ليس في حقها اجمال مع علمه بالمجمل وفي الباب السابع والتسعين
وما يتين منها ليس في علم الحق تعالى بالاشياء اجمالي مع علمه بالاجمال ايضا ثم المحقق
قدس سره اراد ان يذكر بعض الواردات عليه في هذه المسئلة من جناب اعز
قايل بقوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فقال واعلم
انا صور علم الحق تعالى انما قال هنا صور علمه بخلاف ما قال اولا صور معلوماته تعالى
لان هذا الظهور المعلوم صورة للعلم الازلي كما ان ذلك العلم صورة لهذا المعلوم
الحادث فالتماثل من الطرفين فافهم ولنا شعور بانفسنا وخالقنا وكذلك
لصور معلوماتنا ايضا شعور بانفسها وخالقها وهكذا الصور المعلوم المعلوم
ايضاً شعور وهكذا الى ما لا يتناهى لكن بين الشعور فرقا كثيرا الا ان
شعورنا بالنسبة الى علم الحق تعالى عدم فكذلك شعور معلوماتنا بالنسبة
الى شعورنا عدم وهكذا الى غير النهاية هذا التفاوت المخصوص انما هو في
العلم الشعوري الصوري اما في حقيقة المعرفة التي هي نسبة خاصة لله
الحق فالظاهر انه ينقلب الامر كما سيظهر من مقتضى كلام المحقق في الجمادات
ان كشفها اتم فافهم ان كل ما بعد عن هذا الشعور الشعوري قرب الى تلك
المعرفة الحقيقية فاعرف وتحقق ولما كانت هذه المسئلة غير مالوفة لاهل

الشعور قال ام هذه المسئلة غير معقولة لاصحاب الظواهر وما اظهرها غيري بهذا التفصيل
ولما راى ان فهمها صعب كاد ان لا يفهمها قاصر حتى انه قد وقع النزاع فى زمن
حضرة المحقق قدس سره فى ادراكها ولو كلف الاعتقاد بها واجبا لزم العصيان
بفواته جعلها من المستحبات شفقة على القاصرين عنه فقال وليست من واجبات
العقيدة بها بل من مستحباتها لمن كان له شعور ووجه الاستدلال بتلك
الآية الكريمة ان الصور العلمية اشياء ومدلول الآية ان كل شئ يسبح له تعالى
فثبت انها تسبح له تعالى ولا شك ان كل مسبح عالم بمن يسبح له فلزم ان يكون
تلك الصور عالمة ولا تكون عالمة بمعارف الله تعالى الا بالصور فينقل الكلام
الى ما لا يتناهى ولا يقال المراد بالتسبيح المعنى المجازى وهو الدلالة عليه من حيث
الامكان لان قوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم يابى عنه اذ كل ناظر يفقه بذلك
المجازى فافهم **عقيدة** الاشياء لما وقع لفظ الاشياء فى العقيدة
السابقة وقد اشتهر بالسنة اكثر المتكلمين ان الشئ مساوق الوجود الخارجى
ولم يكن هذا مناسبا لعموم علمه تعالى للمعدومات ايضا اراد ان يفسره بالمعنى الاعم
فقال واعنى بالاشياء كل ما يعلم ويخبر عنه ونزاع المتكلمين لفظى اذ لا ينكرون
تميز المعدومات الخارجية فى علمه تعالى وتقررها فيه بحيث يخبر عنها وهو المعنى من

الشيئية

ان الوجود والعموم الشئى الخارجى منه

٣٥

الشيئية واما الحكماء فموافقتهم ظاهرة فهى اما موجودة او معدومة ولما كان
ان يرد انه الوجود هو الحق ولا مقابل له فكيف المقابلة بين الموجود والمعدوم
اراد ان ينبه على ان المراد بالوجود الوجود المعاض للماهو فوق التقابل فقال
والمراد بالوجود والعدم مفهومان طاريان على الاشياء فباعتبار طريان الوجود
ظهر الاشياء فهى موجودات وباعتبار طريان العدم بطن الاشياء فهى
معدومات والشئ من حيث هو هو اى فى مرتبة ذاته ليس بموجود ولا معدوم
ولما كان الوجود هو الظهور والعدم هو البطون فرع على النفى الاول
النفى الثانى بقوله فليس بظاهر ولا باطن لانه اى الشئ يعنى الممكن حقيقة
والممكن من حيث حقيقته لا يكون موجودا ولا معدوما كما ذكرنا فى العقيدة
الثانية ولا خلاف فى ذلك لمحققى الحكماء والمتكلمين والموجود اما موجود
فى الخارج واما فى الذهن والمراد بالموجود الخارجى ما من شانه انما قال
هذا ليتناول ما لم يحس بذاته ولا باثاره لكن من شانه ان يدرك باحدى
الحواس اما بنفسه كالكيفيات المحسوسة او باثاره كغيرها من بواقى
الاعراض والجواهر والواجب تعالى فانها وان لم يحس بذواتها يحس باثارها
وما عدا ذلك فهو من الموجودات الذهنية ولما كان يورد انه لما اريد بالاشياء التى

تفريع الثانى على الاول لتعليل ... تعليل ... نفى المحدود بنفى الحد منه



هي معلومة له تعالى اعم من الخارجي والذهني قد يكون كاذبا كعدم الواجب ووجود
شريكه فيلزم تعلق علمه تعالى بالكواذب وانه يكون كاذبا ودفعه بقوله والمراد بالموجود الذهني انه
موجود فيه في نفس الامر لا ان يفرض العقل وجوده في الذهن فهو ليس من الموجودات الذهنية
بل هو موجود فرضي خالقه وموجده العقل في وقت الفرض كالموضوعات الممتنعة في
القضايا الموجبة نحو كل ممتنع معدوم فان قيل ان لم يتعلق علمه تعالى بهذه الفرضيات يلزم جهله
تعالى عن ان يخفى عليه خافية وان تعلق بها لزم صدقها لان معلومه صادق قلت يعلمها على
انها خلاف الواقع وهو مطابق للواقع ولما كان لم يرد انه لما لم يكن العبرة لحكم الذهن بل
نفس الامر فينبغي ان لا يسمى بالذهني قال والذهن من الموجودات الخارجية وكل ما
يوجد فيه فهو من عالم الذهن كما ان عالم المثال موجود في الخارج وكل ما يوجد في المثال
فهو من عالم المثال لا من عالم الخارج وهكذا عالم الارواح وغيرها من العوالم فهو موجود
في الخارج وكل ما يوجد فيه فهو منسوب الى ذلك العالم فالحاصل ان للاشياء مظاهر
لكل ظاهر ينسب الى مظهره وان كان مقر الكل هو نفس الامر **عقيدة** اعلم ان
اول ما يتعين به الوجود هو العلم ونعني بالعلم الشعور المطلق وهو وجدان نفسه
لنفسه بدون اعتبار تصوير وتفصيل وهي القابلية المحضة المطلقة عن جميع
القيود الحقيقية او الاعتبارية وهي المسماة بالحقيقة المحمدية ولطالب التحقيق

ان يسال

ان يسال بان الاحدية وهو التنزيه المحض حتى عن القابلية ايضا قيد ولهذا يسمى بشرط لا فهو
هو التعين الاول للمطلق الذي هو لا بشرط فالتحقيق على ما قرر ان المراد اول التعينات
التي يمكن ان يبحث عنها ويتوجه اليها وشرط لا من حيث هو هو لا يمكن ان يتوجه اليه وهذا ليس
ذاك من حيث هو والا لما امكن الحكم عليه بعدم الامكان وقال الاخ الشامي الجامي في اللوائح
ان في القابلية المطلقة قابلية ايضا للتجرد عن كل شيء حتى عن القابلية وهو الاحدية
فيلزم من قوله ان تكون الاحدية متاخرة عنها والاصل ان الاحدية من حيث
استقلالها منها فانه ان كان المطلق قابلا للكل ايجابا ونفيا امكن ان ينفي عنه القابلية
ايضا فتلك متاخرة من جهة المقصودية واما من جهة ما هي مراة له فلا شك ان النفي
القابلية فوقها وبيانه ان كلا منهما آلة بين المطلق والمقيدات وكل آلة فهي واسطة
لتعرف حال الطرفين فالنفي البحت لكونه تاكيدا محضا لا يثبت لجانب المطلق
الا الاطلاق الذي هو عليه اذ لا حجر فلم يكن حال طرف ذاتياله بخلاف القابلية لاثباتها
للمطلق انه قابل وهو امر زايد عليه فتقدم النفي على القابلية من حيث تقدم ما هو مراة
له على ما هي مراة له ولهذا قالوا ان الاحدية فوق القابلية وان كانت القابلية المطلقة
متقدمة على مرتبة الاحدية نفسها بقطع النظر عما هي مراة له وهذا هو التوفيق و هو
الموفق فافهم لا العلم الذي هو حصول صورة الشيء في الذهن اذ لم يكن في تلك المرتبة

ذهن ولا صوت وهذا الشعور المطلق البسيط ثابت لكل موجود من الجماد وغيره
او لا جاب بين الشيء وحقيقته ويدل عليه اى على عموم هذا العلم لكل موجود
قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اذ المسبح لا بد ان يكون
عالما بالمسبح لا يكون عالما بالمسبح له ولما كان ههنا مظنة ان يقال لما عم هذا العلم
لكل موجود فينبغي ان لا يتفاوت احوال الموجودات المترتبة على العلم قوة وضعفا
اراد ان يدفعها بان تفاوتها بتفاوت ظهوره فقال وهذا الشعور يترقى
ويتضاعف باعتبار الظهور اما في نفس المطلق فلا تفاوت فالشعور في مرتبة
النبات اظهر من الشعور في مرتبة الجماد والشعور في مرتبة الحيوان اظهر
من الشعور في مرتبة النبات ولما كاد ان يورد ان العلم بعد الحيوة ولا الحيوة
للجماد دفعه بقوله فالحيوة بمعنى صفة مصححة للعلم المخصوص المتعارف متأخرة
عن هذا العلم المطلق بالمرتبة وان كانت متقدمة على العلم المخصوص وقد ظهر
على دفع آخر وهو ان كون الحيوة متقدمة على العلم مسلم لكن حيوة كل مرتبة
بحسبها فالحيوة ههنا هي الوجود على ما هو التحقيق وهو سابق على علمه بنفسه فاعلم
فالموجودات كلهم مدركون بانواع الادراك لكن آلة الادراك غير معلومة لنا كما يدل
عليه قوله تعالى لا تفقهون فتفقه واعلم ان تجويز علم الجمادات قد ظهر من الاشعرى

وغيره

وغيره العموم قدرته تعالى ومن بعض الحكماء ايضا لذلك واتحاد هيولى العناصر فان
قيل ان كان التسبيح على معناه الحقيقي فكيف يكون تكلم الجماد معجزة قلنا نظرا الى
سماع السامعين عقيدة النفوس الانسانية مدركة بالذات اى متصفة
بالادراك اتصافا حقيقيا بدون واسطة في العروض لا بمعنى انه لا يحتاج الى
واسطة في الثبوت والا لم يصح قوله والحواس آلات الادراك والفرق
بينهما ان الواسطة في العروض هي المتصفة حقيقة بذلك الوصف واتصاف
ما له الواسطة به يكون مجازا والواسطة في الثبوت هي السبب لاتصاف ذي
الواسطة به وهو المتصف به حقيقة وعلى هذا المعنى قوله وليس لها قوة زائدة على
الذات حتى يدرك بها انه ليس لها قوة متصفة بالادراك حقيقة وتكون
واسطة في العروض لادراكها ولا يكون النفس ادراك حقيقة والحواس
آلات الادراك ولما وقع لبعض المتفلسفة ان الآلات هي المدركة
والا لزم ان يكون ما قام به الادراك غير مدرك دفعه بان الآلة آلة فقط
واوضحه بالمثال فقال كما ان ضعيف البصر يدرك بآلة الابصار كالمنظرة
فالمدرك هو البصر باعتبار الظاهر لا الآلة وانما الآلة وسيلة الادراك انما قال بحسب
الظاهر لئلا يتوهم انه قال به حقيقة فينافي ما هو بصدد اثباته وهذه المسئلة

مما اتفق فيها محققو الحكماء والمتكلمين الا ان اكثر المتكلمين لم يقولوا بالنفس الناطقة
بمعنى الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتوجه اليها تصرفا بل بالروح بمعنى الجوهر الساري
في البدن كالماء في الورد وقال المحققون من الصوفية منهم ان الروح من حيث تجرده مغاير للبدن
متعلق به تعلق التدبير والتصرف ومن حيث ان البدن صورته ومظهر كمالاته
وقواه في عالم الشهادة غير منفك عنه وسريانه في البدن كسريان الوجود المطلق
بالوجود المفاض في جميع الموجودات ولهذا قال المتكلمون انه كالماء في الورد فعلى
هذا يكون النزاع لفظيا **عقيدة** اعلم ان لله تصرفا في العدم كما له تصرف في الوجود
اعلم ان ظاهر كلام اكثر المتكلمين والحكماء يدل على مخالفتهم في هذه المسئلة لانهم
قالوا ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل والحق ان مرادهم من العدم هو النفي المحض ولا
كلام فيه وقد مر بيانه في شرح العقيدة الاولى فان قيل قد فهمت هذه المسئلة مما
تقدم فلم اعاد اقول توطئة لبيان عموم كشف العارفين والجادث للعدم
بيان سبب عدم ادراك سائر الناس ولهذا قال لكنك انت لا تعلم لانك
وجودي والوجودي لا غوص له في العدم فتحجب بهذا التصرف من المحال لان الوجود
العام المقابل للعدم وهو الوجود المفاض احاطك بجميع قواك فحولان العقل
من العقال ويمكن ان يكون قوله والوهم عطفا تفسيريا فالعقل لا يكون الا في فضاء

العدم

الوجود

الوجود لا يخرجان منه فكلما خرجا منه صارا معدومين فليس لادراكهما اليه سبيل والعارف
يدرك العدم كما يدرك الوجود ولما كان لتنبيه توهم ان جميع الناس متشاركون في
القوى والآلات فالفارق دفعه بقوله وهو لا يدرك بالقوى والآلات بل يدرك
بالكشف التام ولما كان الكشف التام الا رفع الاغطية والحجب والانظار المربوطة
المقيدة بالقيود الاعتبارية المتباينة بحيث يشغل بعضها عن بعض فيدرك
بذاته وحقيقته وهو الوجود المطلق الذي لا مقابل له ولا يشغله تعين عن تعين
بل هو الكل والكل هو فاذا وهب الله لشخص هذا الكشف في هذه الدار
فايته ان يدرك المسموعات بالبصر والملموسات بالسمع اما بتحويل في الآلة حتى يكون
البصر سمعا مثلا او في المدرك بان يصير المسموع مبصرا وهذا عند الاشاعرة
ايضا جايز حيث قالوا يجوز ان يخلق الله تعالى الابصار بعد توجيه السمع ونحوه
واستدلوا سمعا بانه على كل شيء قدير وعقلا بان علة الرؤية هي الوجود ولهذا
صح رؤيته تعالى بلا لون ولا كيف فكيف لا ماله كيف وكذا عند الحكماء اذ هؤلاء
الآلات للادراك متحدة وكذا المدركات المحسوسات عندهم فيجوز على كل الآخر
بسبب حدوث بعض الاوضاع وبسبب الرياضة حتى استوت النسب
عنده قال ابن سينا في اول مقامات العارفين ان للعارفين مقامات

ودرجات يحصلون بها في جنوبهم الدينا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب

ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة

عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ثم قال اذا بلغك ان عارفا خرق العادة

فصدق ولا تلعنه فلقد تجد الى سببه سبيلا ولا يحجب شئ عن مدركات الحاسة الملغية

عن حاسة اخرى اذا المكشوف وآلة الكشف والكاشف يكون هو الوجود الذي

لا يشغله شان عن شان ولا يتقيد بشئ دون شئ وفي الآخرة يكون هذا

الكشف لجميع الناس والآن هذا الكشف للجمادات كلها والسر ان الجماد بسبب

فقدان اقتضاء شئ لنفسه في نفسه لم يبق له انتظار حصول حالة في نفسه فصار

مضاهيا للملا الاعلى ولذا يكون بقاؤه ادوم من النامي وبقاء النامي ازيد من

الحيوان وبقاؤه ازيد من الانسان ولذا يفعل قطب الزمان بالتصرف الحقيقي و

امر النبي الوحيد صلعم وقدرته تعالى لما يريد في مادة المريد تاثير التحويل من الانسانية الى

الحيوانية ثم من النباتية الى الجمادية بحيث يقبضه عن جميع الحركات لتحصيل شئ

في نفسه فيبقى كالجماد هيولى محضة لا ابيا عن شئ ولا مقتضيا له في نفسه

فينكشف عليه جميع المراتب حتى الاحدية بل يكون مبدء جميع الكشف لا بل هي

هي الاحدية ثم يتنزل شيئا فشيئا حتى يبقى انسانا كاملا بشرط الجمادية في اخفاء

الكشف

الكشف اذا الكتمان واجب على كامل العبودية وقلما يوجد هذا بل يكون لواحد بعد واحد

بامر الله تعالى ورسوله صلعم **عقيدة** في ثبوت الخلاء ما خلا زمان ولا مكان عن

بحث الخلاء حتى صار معرك العقلاء وها يتك تحقيقه ووجه ذكره في هذه العقائد

العلياء اعلم ان الخلاء جوهر ليس المراد منه ما هو من اقسام الممكن بل معنى القايم

بنفسه وقد نص الحكماء والمتكلمون على انه بهذا المعنى شامل للواجب ايضا

كما لا يخفى على ماهري زبرهم مجرد عن المادة الحسية اي غير معتبر فيه ما يقيده بها

لا بمعنى اعتبار التجريد فيه وهو كائن الابعاد من حيث الانبساط وليس بابعاد لكونها

اعراضا ولا كلام في العرض لكن الابعاد موجودة كما يقول به الحكماء او مفروضة فيه

على ما يقول به المتكلمون وهو مكان الاجسام كلها ارضية او فلكية محاطة بسطح

الحاوي اولا وعالم الاجسام كله جسما او جسمانيا في الخلاء لان الجسم وكذا الجسماني

لا بد له من المكان اي ما يستقر فيه وهو اعم من المشهور وسيظهر فايدة التعميم

وانا نعلم بوجود الخلاء قطعا اعلم ان الاشراقيين قد قالوا بالخلاء الموجود وسموه

بالبعد المفطور لانه فطر عليه البداهة فانها جبلت شاهدة بوجوده في الجو والدار

وفي كل مقام يدور اليه النظر وحاكمة بوجوده ولو لم يوجد الاجسام ولا يحتاج

في الحكم بوجوده الى نظر وابطلوا كون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي

الكماس للسطح الظاهر من المحوي على ما يقول به المشاؤون مستدلين بانا نعرف ان كل
جسم فهو متحيز فيما يشار اليه بهنا وهناك ضرورة وان المشار اليه بهنا وهناك هو المكان
فكل جسم فهو في مكان واذا ثبتت الكلية لعموم الدليل وجب ان يكون المكان
عبارة عن الامر العام لكل جسم والمكان بمعنى السطح الخ لا يعم والا لزم عدم
تناهي الاجسام وهو بط بالاتفاق وتخصيص ما عدا المحدد بالمكان بعد عموم
المقتضي وهذا في الاحكام العقلية بط انما التخصيص بعده في المسائل
الفقهية وزيفوا بلزوم تحرك الساكن كما في الطير الواقف في الريح وسكون
المتحرك فيما مر في الصندوق المنقول من بلد الى بلد وبان مقصد المتحرك
يجب ان يكون ثابتا بالفعل وليس في الهواء تحقق السطح قبل الوصول اليه
فتامل والمتكلمون ايض قالوا بالخلاء مستدلين بان الصفحة الملساء اذا
طبقت شيلها عليها ورفعت دفعة وقع الخلاء بين الصفحتين ضرورة انه
لم يكن بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء وجسما آخر
انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند
كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وبانه لولا الخلاء تصادمت اجسام
العالم باسرها وتحركت بحركة بقة وذلك وان كان ممكنا لكنه خلاف البداهة

وهم

وهم وان قالوا بانه موهوم لكن الحق ان مرادهم به ليس ما هو خلاف الواقع على ما وهم بل امرا
غير محسوس يدرك في المحسوس فان تفسير القوة الوهمية على ما في زبرهم قوة يدرك
المعاني الغير المحسوسة في المحسوس وهي تكون صادقة الحكم في اكثر الاشياء فيكون
القول بالوهم رمزا الى انه شئ غير محسوس يدرك في المحسوس لا انه معدوم محض اذ لا وجود
عندهم الا الخارجي وكيف يقول عاقل بان ما بين الجدارين الذي فيه الهواء
مثلا معدوم مطلق واذا تحقق الامر فالنزاع بين الاشراقيين والمتكلمين يكون
لفظيا بحسب التحقيق والشيخ المحقق قدس سره استدل على اثبات الخلاء
بوجهين الاول في العنصريات حيث قال انا شاهدنا ان الكوز الخالي اذا انغمس
في الماء منكوسا بحيث يبلغ الماء عليه وهو منكوس فيدخل الماء الى النصف
الكوز او اقل او اكثر فالهواء الذي كان منبسطا في تمام الكوز ينقبض و
يكون في نصف آخر فاذا اخرج الكوز من داخل الماء بحيث يكون رأسه في
الماء انبسطت الهواء في داخل الكوز كله كما كان قبل الانغماس وما فيه
الانبساط والانقباض للهواء لا يكون الا خلاء ولو كان الهواء في نفسه
منقبضا ومنبسطا لكان من قبيل تداخل الاجسام وهو باطل والثاني في
الفلكيات حيث قال وايضا انا نعلم ان الافلاك بعضها في جوف بعض ويكون

الحركة لاحدهم من المشرق الى المغرب وللآخر بالعكس فلا بد ان يكون بينهما انفصال لتحقق
الحركتين المختلفتين فما به الانفصال الموجود فيما بينهما من الفرجة الزايدة على الاتصال
الحقيقي غير ما به الاتصال المتحقق في نفس كل منهما فما به الانفصال هو الخلاء
واما فيما وراء الافلاك فقد اتفق الكل على ثبوته ثمة كما صرح به العضد وغيره
لكنهم يسمونه بالموهوم وقد عرفت تحقيقه فبالحق تحقق وتوجه الى حقيقة الرمز
فاعرف انه ليس مراده قدس سره بذكر الخلاء الا الرمز الى مقام الصمد الذي
سمي بسيطاً محضاً وهو مظهر الباسط وهو المالي في الكل والكل فيه ولا جوف
له والاشارة اليه بقوله وان امعنت النظر وجدت ان الخلاء هيولى العالم
كله اذ الظاهر منه العموم للجسماني وغيره ولفظ الهيولى لا ياباه اذ قد اشتهر في لسان
القوم بمعنى القابل لكل شيء حتى انهم اطلقوها على الحقيقة المحمدية ايضا بهذه
المناسبة واذا ظهر رمز الشيخ العارف جل نظره العالي زال حيرة المتحيرين في ذكر
هذه المسئلة ولما كان دلائل قد ذكر سابقاً ان الخلاء جوهر مجرد عن المادة الجسمية
فربطه بالمجردات ظاهر واما بالجسماني الذي قد خص به اولا لكونه محتاجاً الى الاجسام كما في قوله وهو مكان الابدان
البيان وفيه وقع كلام الحكماء والمتكلمين خفي دفعه بالبيان بقوله وهو مبدأ
الاجسام ومعادها لان فيه لفاً ونشراً غير مرتب فتامل بعض الاجسام الارضية تنحل

ويصير

ويصير ماء والماء يستحيل هواء والهواء يستحيل ناراً والنار يستحيل نوراً وهو جسم اراد
به الشيء القائم بنفسه وقد استعمل فيه بمعنى بنفسه وغيره يقتضي منه ويستحيل
النور خلاء هذا بيان المعاد وليس المراد منه الانقلاب المتعارف بل تفاوته بلا
اي من الاستحالة المذكورة منه
اعتبار نور وظلمة كما هو الاصل وهكذا ينزل ويصير ارضاً هذا بيان المبدأ **عقيدة**
في اثبات الجزء الذي لا يتجزى اعلم ان الجزء الذي لا يتجزى موجود في الخارج وهو جوهر
اي قائم بنفسه فهو اعم مما هو قسم الممكن كما مر وسيظهر فايدة التعميم ذو وضع
لا يقبل القسمة حقيقة وفي نفس الامر وهو المقصود في تركب الجسم الحقيقي
لانا نبحث عن الاجسام الحقيقية لا عن الاجسام الفرضية اراد به التعريض
على الحكماء وبه صرح بقوله واما ما ابطله الحكماء فهو امر موهوم معدوم لم يوجد ليس
الا بفرض خلاف المفروض على ما سيظهر ولا يتركب الجسم الحقيقي من الموهوم ما
المحضة التي لا تحقق لها الا بفرض غير مطابق فليس ابطاله على ما وقع الحكماء
مضراً بمقصودنا اعلم ان اهل العلم تشعبوا في تحقيق ماهية الجسم فقالوا ان
الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبايع فلا شك ان اجزاءه المختلفة
موجودة فيه بالفعل ومتناهية والا لزم عدم تناهي الاجسام بالفعل وهو باطل
اتفاقاً واما بسيط وهو ما لم يكن كذلك لكنه قابل لفرض الاجزاء فتلك الاجزاء التي

يمكن فرضها اما موجودة بالفعل فاما متناهية او غير متناهية اولا فكذا فعلى
اللف المرتب اقول الاول مذهب جمهور المتكلمين والثاني قول النظام من المعتزلة
وانكساغوراطيس وافيقورس من الاوايل والثالث مذهب محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب والرابع مذهب جمهور
الحكماء وهنا مذهب خامس ينسب الى ذيمقراطيس وهو تركيبه من اجسام
صغار صلبة لا تنقسم بالفعل فالثلثة الاول قالوا بالجزء الذي لا يتجزى
لوجوه الاول النقطة موجودة فاما جوهرية اولا فمحلها لا ينقسم وهو اما
جوهر اولا لكن لابد ان ينتهي اليه رفعا للتسلسل وعلى كل يحصل المط و
الثاني الان الحاضر موجود لا ينقسم والا لكان بعض اجزائه قبل وبعضها
بعد لعدم القرار في الاجزاء الزمانية فلا يكون الكل حاضرا هف وهو منطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة فلا بد لنا يكون غير منقسم وكذا الجوهر الواجب
الانتهاء اليه والا لزم انقسام المنطبق والثالث الزاوية الصغرى من
كل زاوية لا تنقسم فكذا محلها والرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا
مستويا بالامكان الثلثة فما به المماسة نقطة محلها جوهر غير منقسم والخامس
الخط القايم على خط مماسته لا محالة بالنقطة ولا يخفى رجوعها بل الكل الى الاول

فافهم

فافهم والاخران قال ابطاله لوجوه منها انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا
بها الشمس فالوجه المضيء غير المظلم فيتعدد الوجه فينقسم المحل ومنها انه لو وجد الجزء
يكون له ست جهات ولا شك انه ما به يحاذي احد منها غير ما به يحاذي الاخرى
فيكون الواحد ستا ومنها ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن
التماس والا لزم التداخل ولم يبق الوسط وسطا ولا الطرف طرفا فما به
يماس هذا غير ما به يماس ذلك فكذا المحل ومنها انا نفرض جزءا على ملتقى
اثنين فيلزم التجزي وادلة الطرفين كثيرة مذكورة في مواضعها والتحقيق
ان النزاع بين الفريقين لفظي اذ المثبتون انما يثبتون الجزء بمعنى ما لا
يبقى في الواقع محلا للقسمة وهو عين مقتضى ادلة الحكماء لانها ان تمت
دلت على ان لا يبقى للقسمة انتظار اذ موجب القسمة كون ما به يلاقي هذا غير
ما به يلاقي ذلك وهذا لا يتوقف على قسمة العقل فيلزم ان لا يبقى في الواقع
محلا للقسمة وقد قالوا ان وجود ما لا يتناهى باطل واذا عرفت هذا فانما
يتوهم بعد ذلك فعل الوهم فرضا باطلا لا عبرة به كيف وانه من خلاف المفروض
اولا من حيث محكم البرهان واليه اشار العارف المحقق بقوله لانه الخ فيما قال
واما ما قيده بعض المتكلمين بالقسمة الفرضية فمعناه انا لو فرضنا قسمة الجسم

منتهيًا لانتهى الى ذلك الجزء ولم يتعده لانه المفروض منتهاه اى من حيث
البرهان الناطق المحكم فتامل فانه دقيق خفى على اكثر الاذكياء فلو فرض القسمة
فيه لم يكن الجسم منتهيًا به هف فبهذا الاعتبار لم يقبل القسمة الفرضية و
هكذا القسمة الوهمية ثم اعلم ان ذكر الجزء الذى لا يتجزى فى هذه العقايد ايضا
مما تحير فى ادراك وجهه العلماء المحققون وما فتق احد رتقه فاستفتح من الفتاح
بان للمطلق مرتبة القبض الكلى بحيث لا يتجزى ولا يسع شيئا واليه رمز بذكر
الجزء الذى لا يتجزى كما ان له مرتبة البسط الكلى بحيث يسع كل شىء وقد اشار
اليه بذكر الخلاء فهو القابض وهو الباسط واذا عرفت الرمز فلك ان تجعله
(اى الجزء الذى لا يتجزى)
اشارة الى الاحدية لانها المنتهى لجميع المراتب ولو قيل ان الجزء يمكن
فرض قسمته فيلزم ان يكون الاحدية كذلك قلت الرمز لا يجب اشتماله على جميع
ما فى المرموز اليه على ان ذلك ايضا مجرد فرض خلاف المفروض كما مر ولا مشاحة
فيه فان قلت فكيف تعريفه بجوهر ذى وضع قلت قد عرفت معنى الجوهر على
الوجه الاعم وكونه ذا وضع بمعنى كونه ذا اشارة حسية لكن لا بالحس الصورى
بل بالحس الوجدانى المخصوص بالعارف الكاملين الذين يلحظون به الى تلك
المرتبة التى هى مقدسة عن وصول الملاحظة فان قلت فكيف يكون الاحدية

جزء الاجسام

جزء الاجسام ومنتهى قسمتها قلت لا ريب فى انها فى الكل ومنتهى كل و الجسم فى عبارة القوم
قد يكون اشارة الى الكل من حيث انه كل لا بهذا المخصوص المقابل للمجردات وايضا
(اى كل الموجودات)
اذا رمز اليه فى الاجسام الظاهرة البعد عنه فثبوته فى المجردات اولى ما ظهر فى الخلاء
شرفك الله تعالى بالبحث فى الكل وفى كل لكونه مع كونه فى كل منزها عن كل فانح فيه
بل كن اياه **عقيدة** لا يعرف الله غير الله المراد من لفظ الله اما مرتبة الوجوب
الجامعة لجميع الصفات القدسية العالية التى لا تماثل صفات اعالينا وهو الاظهر
لكن يابى عنه قوله الآتى وهو الى الحقيقة المحمدية وهى القابلية المحضة التى
هى فوق الوجوب لما تصور وصول السالكين اليها فرتبة الوجوب اولى
بالوصول الا ان يراد بالحقيقة المحمدية مظهرها اعنى محمدا رسول الله صلعم
(اليها سو)
كما يومى اليه قوله من سنى الرواتب والزوايد او ان يقال لنا القابلية المحضة
امر جامع للوجوب والامكان المتقابلين والوصول الى الجامع اسهل من
الوصول الى المقابل فاعرف فانه من لطايف المعارف واما مرتبة الاحدية
على ما مر اطلاقه عليها لكن يابى عنه قوله وعرف النبى صلعم ومن كان على قدمه
نبيا وعلى ما مر فى العقيدة الثانية ان فوق الحقيقة المحمدية حقيقة ليس للعلم
اليها سبيل وتحقيق حل الاشكال قد مر فى شرحها وما يعرف العبد اى من حيث

انه عبد حقي لا ينافيه قوله وعرف النبي صلعم الخ اذ عرفانه ليس من حيث العبودية
بل بمقام عرفته به ولهذا قال ما عرفناك حق معرفتك نفيا من حيثية الالهية
فهو ربه لا الله لان العبد من حيث انه عبد معروفه نفسه اذ لا يخرج عرفانه
عن دايرة العبودية اذ نفس كل مرتبة ربه لان رب الشيء هو الباعث
لتكميله على ما هو المناسب لمرتبته والباعث عليه نفس المرتبة اذ كل مرتبة
داعية الى كمالها فيما خلقها الله تعالى واليه اشار المحقق بقوله بهذا اشار
النبي صلعم من عرف نفسه فقد عرف ربه ولان كماله المقدر في العلم الالهي هو المقام
المخصوص يدعوه الى ان يقطع مسافة السلوك في الاعمال ويصل اليه فهو
ربه فذلك المقام الجي الى جنابه تعالى لاخراجه الى هذا الظهور ليكتسب
اعمالا موصلة اليه واليه اشار بقوله لان الرب هو مرجع العبد ومعاده
واليه اشار بقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية
ولما كان الكلام السابق موهما انه لم يحصل للنبي صلعم افضل مرتبة الوصول
اليه تعالى فضلا على اوليآؤه دفعه بالاستثناء بقوله وعرف النبي صلى الله
تعالى كرمه وفضله في حقه صلعم وانما عرفه لانه صلعم فدآء عليه وجودي وجود
الكل كان محبوبا له تعالى حيث قال اصطفيتك بالمحبوبية ولا شك ان الاذا

كان

كان قديرا على الوصول الى المحبوب فلا محالة يصل هو بنفسه فلم يكن وصوله صلعم الا بوصوله
تعالى اليه فلهذا قال اولياؤه وهو سيد المخلصين بالفتح اي سيد من اخلصه الله تعالى
لعبوديته نفسه وهو على كل شيء قدير فكمال قدرته خرق العادة الامكانية والا فان
ليس الها على الا العجز كيف فرجل الخيال عن تخيل التوجه الى وجه القهار ذي الجلال نزل
وايدي التمني عن الاستطالة اليه تحرف لانه صلعم لسبب كمال عبوديته
وهي الفناء المحض بحيث لم يكن له شيء حتى الفناء وصل اليه تعم اذا الشيء اذا
تم حده ظهر ضده ولما كان وجوده صلعم محض الرحمة اوصل اليه تعم من كان
راسه على قدمه صلعم بدون الواسطة او بها فدآء على قدمه راسي وراس كل من
تقدم او تاخر فهو ايضا يعرف الله تعم فضله الشامل لامته صلعم وهو واحد
بالاصالة وهو القطب ومن كان على قدمه بالتبعية فاعرف على العوام للاعتراض
في كل عصر والظاهر موافقة الحكماء في هذا حيث قالوا لا بد في كل عصر من كامل يكون
نسبته اليه تعم اقوى من كل ما سواه ليكون نظاما للكاينات ثم اختلفوا في
انه في كل نوع على حدة او في الكل واحد يكون كل العالم بدنا له يتصرف فيه
كيف يشاء وموافقة محقق المتكلمين ظاهرة وقوله لان دليل للعرفان
غاية سلوك السالكين الوصول الى الحقيقة المحمدية صلعم وقدم تحقيقه

[هامش:] من غير نبي ... بالاصالة ... لان مرتبة الولاية ونبي النبي ... وهو لكان على قدمه ... فهو ايضا يعرف الله تعم ... وليه وهو قوله لان ... منه

ومن فني في هذه الحقيقة فهو ايضا يعرف بالتبعية ولهذا اى لكون معرفة
اوليائه منوطا بتبعيته صلعم ينبغي للعارف اى لمن هو في صدد تحصيل المعرفة
الاديب ان لا يفوت عنه شيء من سنن الرواتب والزوايد اذ كمال العبودية
يقتضي كمال العبادة حتى يفني صفاته اى السالك في صفاته صلعم وذاته في
ذاته صلعم بحسب ملاحظته اذ كمال الفناء ان لا يلاحظ نفسه ايضا فيصل الى
هذه المرتبة وهي منتهى كمال الانسان اللهم ادم سيدنا صاحب هذه المرتبة
العلية سلمه الله تعالى عليها واجعله خاتم الاقطاب العلية بكرم فضل عنايتك
اتم وعدد خاتم النبيين صلعم **عقيدة** العلم علمان علم تابع للمعلوم وهي الصورة
العقلية الحاكية عن الشيء المتحقق قبلها وهو العلم المتعارف وعلم
متبوع وهي الملكة الحاصلة بالكسب كالخياطة والحياكة وهو مخترع المعلومات
فان قيل علمه تعالى ايضا كذلك لانه يعلم الاشياء ثم يوجدها فما معنى قوله وعلم
الباري منزه عن هذين العلمين قلت قد اعتبر في الثاني الكسب والله تعالى بما عرفت اتفاقه
عن ان يكون يكتسب شيئا وايضا قد يعتبر فيه الحصول بمعنى حصول صورة مناسبة
للمعلوم لايجاده لا انكشاف عينه والتحقيق ان علمه تعالى حضوري بحضور عين
المعلوم واللازم النقصان في علمه تعالى عن النقايص كلها فان قيل لو كان

علمه تعالى

علمه تعالى حضوريا لزم قدم المعلوم او حدوث العلم اقول قد مر تحقيقه على ما عليه
محققو الحكماء والمتكلمين ان نسبة الازمنة اليه تعالى كنسبة الامكنة على السواء
فالحوادث بحدوثها حاضرة عنده في مرتبته فعلم موافقتهم في هذه العقيدة
التنزيهية كما في السوابق **عقيدة** ان الوجود لا ينقلب عدما والعدم لا
ينقلب وجودا وكذا الموجود لا يصير معدوما والمعدوم لا يصير موجودا
والموجود موجود دائما والمعدوم معدوم دائما قد عرفت فيما تقدم ان
الوجود الالهي لا تبدل فيه اصلا ما هو خارج عنه فلا ثبوت له اصلا حتى
ان اطلاق العدم عليه ايضا لمجرد اختراع العقل له مقابلا للوجود والا فالوجود
الحق المطلق عن التقابل لا يقابله مقابل اصلا انما العقل ما دام هو في عقال
البحث لا ينفك عن هذا الفرض الذي هو فرض خلاف المفروض فلا يضر
وهذان هما المرادان هنا ولما كاد ان يورد ان الشيء قد يكون معدوما فيوجد
فلا يصدق القاعدة دفعه بقوله واختفاء بعض الاعيان عن بعض ليس بعدم
حقيقة بل هو عدم طبيعي ولا كلام فيه ولما قال محققو الحكماء والمتكلمين بان
جميع الحوادث فيما لا يزال حاضرة مع اوقاتها في علمه تعالى فلا شك انها موجودة
فيها عندهم ايضا في نظره تعالى ولا عدم نظرا اليه اصلا ونظره تعالى هو المنظور

اي الخفاء عليهم منه

وقد خفيت هذه المسئلة على اهل الخفاء ولا يضرنا فانه ايضا من اختفاء
شيء عن شيء وهي في نفسها ظاهرة عند من ظهر له الحقيقة فبالظهور الحقيقي
استظهر **عقيدة** وصول كل سالك بل كل موجود الى ذات البحت ضروري
لكن هذا الوصول متفاوت بتفاوت استعدادات الكمل فسالك يصل
الى البحت وهو غايته وهي بالنسبة الى سالك آخر ادنى مقام بل الابعد
من المقامات كالنملة تغرق في القطرة وهي ليست بمعتدة بالنسبة الى
الحيوان الاكبر لكنهم اذا غرقوا يشتركون كلهم في انهم مغرقون اعلم ان البحت
هو ما ينتهي عنده السلوك وينقطع دونه الادراك فلا شك ان كل سالك
اذا انتهى سلوكه يجد بحيث لا يتجاوز عنه فما فوقه بحت نظرا اليه وان كان
مبدأ السلوك نظرا الى سالك اعلى منه والتحقيق ان البحت مستعمل في المطلق
لا بشرط الاطلاق وغيره ايضا كما مر فلا شك ان جميع الموجودات مغرقون
في ذلك البحر وتفاوت السباحة في المراتب بحسب تفاوت الاستعداد وهذا
المعنى بين لا ينكره احد من محققي الحكماء والمتكلمين فانهم قد نصوا على ان
لكل موجود نسبة مخصوصة الى الذات المقدسة التي نسبتها الى الكل
على السواء فنسبته تعالى وهي وحدته مع الكثرة واحدة ونسبهم متفاوتة فمنتهى

واحد

صح اشارة الى ان التوجيه الاول ظاهري منه

واحد مبدأ آخر والمادل الكلام السابق على ان مرتبة الحيوان الاكبر اعلى فنفس
النملة اشتاقت اليها وطلبت طريقة صيرورتها حيوانا اكبر قال فينبغي للمريد
الطالب ان يفني في شيخه بحيث يفني ارادته ورضاه ويصير عاشقا
عليه تابعا لهواه حتى يترشح في وعائه كل ما فيه اما قرع اذنك حديث خضر مع
موسى عم فَاِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ
ذِكْرًا فلا تعترض علي بشيء في شيء ان كنت تابعا صادقا وان لم تستطع
معي صبرا فافراق بيني وبينك والشيخ فان ضرورة في شيخه وهكذا الاشياخ
كلهم يفنون في علي كرم الله وجهه وهو في محمد صلعم وهو بحر متواج يفني
بذاته في ذاته تعالى اذ لا واسطة بينه وبين الحق ويبقى بذاته تعالى **عقيدة**
الكل في الكل وفي كل فان لا بشرط شيء المقدس عن الكلية والجزئية
المتقابلتين هو التام الحقيقي وهو الكل بلا مقابلة الجزء في كل شيء
كلا او جزءا عينه فسبحان من اتحد بالكل وكل مع انه منزه بالكلية عن الكل
وكل وقد سمعت من محققي الحكماء قولهم بان الكل ذات واحدة انما التفاوت
بالمراتب ومن محققي المتكلمين قولهم بابقاء المتشابهات مثل فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا
فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ وهو الظاهر والباطن على ظواهرها

المنجی الی القول بالمطلق المستلزم لهذه العقیدة فاجمع ذکر الدوانی ان سیدنا
علیا رضی الله عنه قال فی جواب کمیل حین سأله عن الاحاطة المذکورة فی الآیة
احاطة ذاتیة لا احاطة شیء بشیء ولا ریب انه لا یتم الا بالمطلق ولما ذکر ان
الکمال فی کل لزم ان یکون البحت فی العبد وقد یکون الامر بالعکس نظرا الی الفناء
المطلق حتی یکون العبد فی البحت فاراد ان یبین الفرق بینهما باستمرار
احدهما فی محل دون الآخر نظرا الی السلوک فان السالک من حیث السلوک
اذا فنی فی البحت فللبعض تستمر هذه الحالة وللبعض لا وقد ینعکس الامر فی السالک
بحیث یغلب البحت علیه ویتجلی البحت فی العبد ویحصل له الانجذاب الکلی
فیظهر عنه آثار المغلوبیة وهذا یکون لمحة والی هذه الجملة اشار بقوله واعلم
ان العبد اذا کان فی البحت وهو عبارة عن فناء العبد فی الحق فهذه
الحالة قد تستمر علی العبد حتی تمام العمر وقد لا تستمر واذا عکس ذلک فلا تستمر
ای للسالک من حیث السلوک بل یحصل لمحة کالبرق وهو ای هذا
العکس عبارة عن تجلی الحق فی العبد واما فی المجذوب فالامر بالعکس
رب العکس تستمر الامر الیک وعبدک بین یدیک **عقیدة** لا بد لکل
موجود من کمال ولا یحصل الکمال لشیء الا بوجودین الحادث والازلی

اعلم ان الکمال هو حصول مرتبة من مراتب حضرت الوجود وانهما مرتبتان
کلیتان القدم والحدوث فالقدیم یدعو الحادث لظهور آثاره کالاسماء
والصفات القدیمة فان الانعام مثلا یقتضی المنعم علیه والمغفرة تدعوا
المغفور له والیه اشار بقوله فالازلیون کلهم لا بد لهم من وجود حادث
لتحصیل الکمال وهو الکمال الاسمائی والحادث لا ثبوت له بدون الانتساب
الی القدیم کما قال وکذا الحادث لا بد له من وجود قدیم لاجله ای لتحصیل الکمال
وهو الکمال الکونی ومحققو الحکماء والمتکلمین قالوا الحادث مظهر
القدیم کما انه مبدء ذلک فحصل الوفاق وحضرت الوجود محفوفة بتلک
المرتبتین جامعة لهما فهو الکمال المحض فافنی فی المحض تکن کاملا محضا
والیه اشار بقوله وللشیء الکامل الوجودان ثابتان معا وهو جمع الجوامع
عقیدة اللذة فی الغیر وبالغیر ومع الغیر ما خالف فی هذه المسألة
احد من محققی الحکماء والمتکلمین فانهم قالوا اللذة ادراک الملائم من حیث
انه ملائم علی خلاف الالم وهو ادراک المنافر من حیث انه منافر ولا شک ان
ذلک الادراک فی المدرک انما یکون لذة مع الملائم بسبب حیثیة الملائمة فان
مجرد ادراک الحلو بدون نفس الحلو او بدون ملائمة لا یکون لذة فان

قيل قد يلتذ المدرك بنفس ادراكه كالعالم يفرح بعلمه بدون معية المعلوم قلت
اذا التذ بالعلم فاللذة هو ادراك العلم الذي هو معه فاللذة لا يكون الا
مع الغير فان قلت اذا التذ الانسان بنفسه بان خطر بنفسه لنفسه
فقرح بنفسه فلا غير اذ المدرك عين المدرك بل عين الادراك لما تقرر ان
علم ذاته بذاته علم حضوري وان الحضوري يكون عين المعلوم قلت الغير
اعم من الاعتباري بل هو الفرد في الحقيقة واليه اشار بقوله ولا لذة للشيء
بنفسه الا باعتبار ما وهو الغير كما اذا خطر الانسان بملايم لنفسه كنفسه بل
هو نفسه بقرينة قوله فرح بذلك والتذ بنفسه فالظاهر انه لا لذة بالغير لكنه
غير فان الخطرة وان صدرت بنفسه وليست من خارج بل في الحقيقة عينه
اذ الكلام في ادراك نفسه فالملتذ به نفس الملتذ لكنها من حيث هي خطرة
غير فان قيل ما الغرض من بيان ان اللذة مستلزمة للغيرية اقول لما ذكر في
العقيدة السابقة الكمال ولا شك ان اعلى الكمالات ومنتهى الحركات
هو البحث اذ الدايرة لا تنتهي الا بنقطة المبدأ فكاد ان يسأل الطالب
عن حكمة الحركة مع حصول الغاية اذ هي البداية فذكر ان اللذة لا تكون الا
بالغير ولو بالاعتبار ولهذا تنزل عن البحث وجاء باسامي الاغيار وفي الحقيقة

المتحقق لا تحقق بمقتضاه المتعدد المتغاير بالحقيقة او حقيقة الحقايق واحدة جامعة للكل وعلى هذا اطلاق الحقايق في محاوراتهم ليس الا بحسب تفاوت الصور والا فالحقايق منه

الجامعة

الجامعة الغير ها لك وليس في الدار غيره ديار ثم في اتصافه تعالى باللذات وقع الاختلاف
فيه فالمليون نفوه مطلقا مساوقة للفرح وهو انبساط مخصوص تعالى الله
عن قبول القبض والبسط وقال الحكماء ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه
اقوى الادراكات فيجب ان يكون لذته اقوى اللذات والحق ان النزاع لفظي اذ لا
ينكر احد ان الله تعالى عالم بالكمالات من حيث انها كمالات مع وجودها وانما المنفي
هي اللذة المماثلة للذاتنا من الانبساط والانفعال تعالى عن ان ينفعل شئ

عقيدة الامر قسمان امر بواسطة المظاهر كالانبياء عليهم السلام والاولياء
وامر بغير الواسطة والاول هو الامر التكليفي اذ مناطه ايقاع النفس المجبولة على
حب الراحة والاباء عن المشقة في الكلفة بالمنع عن متبعاتها والحث على ما يشق
عليها والثاني هو الامر التكويني لتعلقه بامر كن وهو مساوق الارادة
التي لا تخلف عنها كما عن الاول ولهذا قال واما الامر التكويني فهو امر لا يمكن
ان يسع المخالفة فيه لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
واما الامر التكليفي فقد يسع المخالفة فيه وهي المعصية وان كان موافقه للامر
الاول طاعة نظرا اليه ولهذا قال بعض العارفين لو لم يكفر الكافر لكان
كافرا اي عن الامر التكويني والا والتالي ممتنع ولهذا قال فلا مخالف لله تعالى

امره الذی لا واسطة فیه وهو امر المشیة لان ما شاء الله کان وما لم یشا لم یکن ولما
توهم ان الکل حینئذ یکون مطیعًا فلا عقاب قال وما وقع فی العالم وان
کان شرًا فهو علی حکم المشیة لا علی حکم الشرع وهو المناط للثواب والعقاب
وان کان تقریر الشرع ایضًا من المشیة فالعقاب لمخالفة المراد وهو تقریر
الشرع لا لمخالفة الارادة فاعرف ثم اعلم ان موافقة اکثر المتکلمین فی هذه
العقیدة ظاهرة واما الحکماء فهو ایضًا قایلون بها اما فی التکوینی فانهم
قد قالوا بالقضاء والقدر وذکروا ان القضاء عبارة عن علمه تعالی بما یجب
ان یکون علیه الوجود حتی یکون علی احسن النظام واکمل الانتظام وهو المسمی
بالعنایة التی هی مبدء لفیضان الموجودات من حیث جملتها علی احسن الوجوه
کلها والقدر عبارة عن خروجها وبروزها عن الوجود العلمی الی الوجود العینی
باسبابها الموجبة لها علی الوجه الذی تقرر فی القضاء فقد صرحوا بانه لا تخلف
عن القضاء وهو الامر التکوینی فی الحقیقة واما فی التکلیفی فانهم قسموا
الحکمة الی النظریة وهی العلوم المتعلقة بالاشیاء علی ما هی علیه من غیر ان یکون
صدورها باختیارنا والعملیة وهی العلوم المتعلقة بما لنا ان نعملها او
نکف عنها وهی متعلقة بالشریعة الالهیة والنبوة ویسمی علم النوامیس منها

کل مهم

کل مهم فقد ظهر الوفاق واراد الله تعالی فی حق جماعة ان یقولوا بان الارادة
هو الرضاء وقد تتخلف عنه المراد کایمان الکافر اقول هو فعال لما یرید عقیدة
ان الرب یخلق عبدا للعبادة کما قال ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون
والعبد ایضًا یخلق ربا للعبادة لان کل ما یعبده العابدون فهو معلوم لهم مجعول
ومصور فی اذهانهم فهو مخلوق لهم ومنحوت بایدیهم الذهنیة ولیس ربا بالحقیقة
اعلم ان هذا عاید الی نفی احاطة علمهم بکنهه تعالی والا فلا شیء من معتقد بخارج عن
احاطته الکلیة علی ما قال المحققون الحق یتجلی بصور المعتقدات ونفی الاحاطة
العلمیة بالکنه مسلم عند اکثر الحکماء والمتکلمین کما تقدم والق السمع وقلبک
شهید الی ان کل شیء اما مقید فقط او مطلق فقط او مرکب منهما ولا
شیء من شیء منهما یتقید للعقل البحت لاحتمال المقابل فاعلم بعلم الیقین
بل بالعین بل بالحق ان الثابت بلا زوال هو المطلق لا بقید الاطلاق بل بدون
هذا النفی ایضًا وکذا وکذا فانه جمع الجوامع ولا مقابل له حتی یجوز ان یکون غیره
وهو الرب الحقیقی الذی هو منتهی الکل والکل ینتهی الیه والیه اشار بقوله
لکن الصوفیة یعبدون ربا حقیقیا ای یعولون علیه ویفوضون الامر الیه والا
فالمعبود هو مرتبة الوجوب اذ المعبود لا بد ان یکون موجودا مقابلا للعابد ولا

کلهم یان اشارة الی رد قولهم ما عامة تقیة لان الکل ما یرید الله تعالی یفعله وکل ما هو فاعله امتنع تخلفه عن الوقوع منه

مقابل للامكان فی الوجود الا الوجوب اذ المطلق فوق التقابل فافهم لا رتابا
جعلنا و هذا التحقيق لا یصل الیه احد الا بفیض القطب الوحید و الا
فقد ضل فی بوادیه عقول العقلاء المحققین و عرفان العلماء الکاملین
من المتقدمین و المتأخرین و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء **عقیدة**
فی تحقیق معنی الولایة و ختمها اعلم ان المناصب کالنبوة و الرسالة و الولایة
و الخلافة و القطبیة و الغوثیة و غیرها کلها ثابتة فی الحقیقة المحمدیة قد
تطلق علی روحه صلعم اولا بالاجمال ثم تفصیلا فی طینته العنصریة قد
اتفقوا علی ان کل اسم من اسماء الله تعالی یقتضی حقه فی العلم و یسمی
بحسبه ماهیة و عینا ثابتة و فی العین و یسمی بالوجود العینی فلکل اسم مظهر
و قد اتفقوا علی ان محمدا رسول الله صلعم مظهر اسم الله الجامع فیکون
له جهة الربوبیة للعالم کله و له ظاهر و باطن فهو بمقتضی اسم الظاهر یربی
ظاهر العالم و بمقتضی الباطن یربی باطنه فله التربیة الکاملة و لذلک قال
خصصت بفاتحة الکتاب لانها المصدرة بقوله تعالی الحمد لله رب
العالمین فهو مجمع البحرین و له الخلافة و القطبیة و النبوة و الرسالة و الولایة
التامات من الله تعالی و هذه عنایة منه تعالی لیکون برزخا بینه و بین الخلایق

ولما کان

ولما کان ینبغی ان یدوم هذه العنایة و تقع فی کل زمان حسبه اظهر من النور المحمدی
صور الانبیاء علیهم السلام لتظهر الشرایع فی کل عصر حسبه علی ما هو مقتضی
الحکمة البالغة فالخلیفة واحد بالنظر الی جهة وحدة المصدر و متعدد بالنظر الی
صور الکثرة و الیه اشار بقوله و المناصب کلها اصالة و بالذات لمحمد صلعم و بالفرعیة
و التبع لغیره من الانبیاء و الرسل و الاولیاء و هو نبی و آدم بین الماء و
الطین لان روحه صلعم اول المخلوقات و ارواح غیره مخلوقة من روحه و
روحه کان نبیا بین الارواح و نبوة غیره و لم یتحقق الا حین بعث
فنبوة غیره مظهر من مظاهر نبوته صلعم و لما کان حال الولایة کحال النبوة فی
ان نبوتها اصالة صلعم و بالتبعیة لغیره قال و کذا الولایة فهو صلعم ولی و
آدم بین الماء و الطین و علی هذا جمیع المناصب ثم لما اشتهر الاشکال
فیما بین المشتغلین بمطالعة الفتوحات حیث ذکر ختم الولایة فی مقام
علی عیسی عم و فی مقام علی محمد المهدی رضی الله عنه و فی مقام علی نفسه
و فی المعنی الواحد لا یمکن تعدد الختم و ما فصل الولایة حتی تمیز الختم
و یظهر وجه التعدد اراد الشیخ المحقق قدس سره دفعه ببیان اصناف
الولایة اولا ثم اعطاء کل حظه ثانیا و الیه اشار بقوله ثم اعلم ان الولایة

عبارة عن الجهة الباطنية مع الحق وهي اي الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية
شاملة لجميع الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حضرت الوجود المطلق ففي
هذه الولاية ابليس ايضا ولي ولهذا قال لما قال الله تعم ورحمتي وسعت
كل شيء اي الرحمة الوجودية وانا شيء واليه اشار بعد بقوله تعم ولكل وجهة
هو موليها بقوله فالله ولي الكل والكل ولي الله وهذه الولاية لا تنقطع ابدا
اذ الموجود ابدي ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم آخر من الولاية وهو منصب
من المناصب اي لها الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء وهي اي الولاية المنصبية اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من
قال خالصا لا اله الا الله محمد رسول الله وهي باطن هذا القول وهو
الخلوص الى المعبود الواحد متوسلا في فيوضه صلعم وولاية ثابتة له صلعم
من حيث ذاته اي حقيقته المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينمحي عنه
القابلية ايضا ويبقى بحتا ساذجا بحيث لا يسع فيه تعين من التعينات
واليه اشار بقوله واليها اشار بقوله لي مع الله بلا معية متعارفة وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلعم من افراد المرسل فيدخل
نفسه ايضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا انتفى النفس ما بقي الا البحت

فان قيل

فان قيل ضمير المتكلم في لا يسعني يقتضي بقاؤها اول السالبة لا يقتضيها سيما
اذا اشتملت على نفي نفسه اذ ثبوتها مع نفيها ممتنع فافهم وهي باطن الحقيقة
المحمدية صلعم وهي الاحدية والبحت الساذج كما مر وولاية هي باطن النبوة
من حيث هو نبي اي تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من
البعثة المخصوص وصدقه لا يتوقف على ظاهر النبوة ولهذا صح ختمها على المهدي
رضي الله عنه كما يأتي وولاية هي باطن الرسالة من حيث هو رسول والختم منصب
من هذه المناصب عبارة عن كمال ظهوره في شخص بحيث لم يظهر بعده
اصلا قال فيما نقل عنه تلك المثابة فللنفي فردان احدهما ان لا يظهر بعده
اصلا كما في ختم الرسالة والنبوة على نبينا صلعم وثانيهما ان يظهر لكن لا
بذلك الظهور كما في الولاية الذاتية فانها وان ظهرت بكمال الظهور في الشيخ
محيي الدين ابن العربي رح حيث فتش كلم الوحدة الوجودية منه في جميع
الازمان بلا قبض في البيان لكن نفس ظهورها دائم في الاولياء المتوسلين
بقطب العالم ولا يلزم من هذا تفضيله على من عداه بل ربما يكون سبب عدم
افشائها في بعض الاولياء الكاملين غلبة نسبة الولاية النبوية
على الذاتية بحيث تنطمس تحت شمسها وهذا يعني الموافقة و

مع سر النبوة والمهدي خاتم

كمال القرب مع حضرت النبي صلعم وكمل مكمل الخلق له لا فرق بين احد من
اوليائه كما اشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها في بلبنا احد
منطمسة تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه المذكور وكانت النبوة
والرسالة قد ختمت عليه صلعم وبقي من المناصب ما بقي فاراد الله ان
يحظ امته صلعم بحظ الختمية فيما بقي من المناصب فاول منصب
ختم وهو على علي كرم الله وجهه هي الخلافة كما هي ظهرت اولا في
آدم عم لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة ولما كان ان يقال
اية نكتة في تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب الباقية قال لان في الخلافة
معنى الرسالة كما نص الله تعالى لداود عم انا جعلناك خليفة اي رسولا
فينبغي ان يكون ختمها تلو ختم الرسالة ومنصب الامامة ختم على اولاده
رضي الله عنهم بمعنى ان كمال ظهور الامامة تحقق في اولاده بحيث لا
يظهر مثله في غيرهم وهذا لا ينفي عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية اي
كمال افشاء الوحدة الوجودية على الشيخ محيي الدين ابن العربي ثم يختم ولاية
النبوة على المهدي اللهم قرب زمانه اذ تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية
الرسالة على عيسى عم ثم يختم ولاية العامة على خاتم الاولاد يكون مولده

بالصين

بالصين ويسري العقم في الرجال والنساء فاذا قبضه الله تعالى ومؤمني زمانه بقي
من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة
شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة وباقي المناصب التي
لم يختمها ومن جملتها منصب تحقيق الولاية الذاتية بالتعيين والابراز والتميز اذ كمال
اظهارها قد تحقق بوجه من وجوهها بل تحققها على التعيين والتميز كما مرت
الاشارة من الشيخ الحقاني بقوله واما التصريح الخ فقد تقدم في المقدمة فيحل
على من يشاء من عباده والله اعلم بالمناصب التي يختم بها وبمواضع الختم و
قوابله اعلم انه كما ان للعبد وجه الامتثال لامر المولى فكذا جهة التقصير عن خدمته
بمقتضى عجز العبودية وهو لا يخرج عن نسبته الى المولى على كل تقدير وما من عبد
اشد تقصيرا مني في خدمة مولاه فالظاهر انا خاتم التقصير ففي هذا المنصب
لم يكن ولن يكون لي كفوا احد ففي خزانة السلطان الفرد الاحد الذي ليس
كمثله شيء لا بد من كل جوهر وان كان في الرد عقيدة كلما بلغ اليك قول
الصوفية وهو غير معقول لك في الظاهر اي ظاهر عقلك او في ظاهر مفهومه
فلا تنكره اولا اي في اول بلوغه بدون رجوع الى الشيخ المحقق لاقوالهم و
تامل دقيق فلعله يكون سببا للتوفيق مع الشرع وان كان بالتاويل فعليك

جملة معللة دالة على انه
لا بد من التامل منه

بالرجوع فی ذلک القول الی مشایخ الوقت فان عجزوا کلهم او بعضهم ای بینوا
ذلک القول بحال ای بوجه ملایم وهو موافقة الشریعة المحمدیة للصوفیة فاقبله
وان کان بالتقلید حتی یکشف علیک الامر وان انکر ذلک القول المشایخ
کلهم فکان ذلک القول منکرا او زورا لم یکن فی الواقع من الصوفیة وان کان ممن یدعی
انه منهم الحاصل کل قول خالف الشریعة فی الظاهر والباطن ای بالسلب الکلی
فهو منکر سواء کان من مدعی التصوف او من غیرهم وکل قول وافق الشریعة
المحمدیة وان کان من لسان غیرهم فهو مقبول وان کان بالتعبیر ای التفسیر
والتاویل اشارة الی الایجاب الجزئی وهذه المسئلة لا خفاء فی موافقة المتکلمین
فیها وکذلک محققوا الحکماء فانهم فی مواضع یاولون مسائلهم وفی اخری
الایات القرانیة والاحادیث النبویة ویقولون یجب صرف النقل الی العقل
والعقل اقوی قرینة علی الصرف لکلام الحکیم علی ما یوافقه اقول لا شک ان العقل
المحض لا یخالف الحق لکن من این تحقق خلوصه ویعتمد علیه حتی یصرف النقل
الیه لجواز کونه مشوبا بالوهم فان الحکماء المشهورین بکمال العقل قد تعارضت
اراءهم تعارضا اوجب حکم العقل بکذب بعضها فکیف یصدق الحکم وقد
اصر کثیر علی عقیدة الی اخر العمر فاذا ظهر بطلانها رجع وانکرها او کیف

یعقد

۳۴

یعقد بعقد العقل لیلزم صرف النقل ثم اعلم انه قد قال امام المتکلمین افادة النقل
منوطة بشرایط قلما یتصور تحققها فتحقق بانه لا یتحقق حقیقة الامر الا بمجرد
فضله الباهر وسابغ تصرفه الظاهر خاتمة الهی انا عبدک وهذا الاسم
اخرجنا من العدم الی الوجود فلا تعتق عن العبودیة التی هی کمال هذه المرتبة
کی لا نمحو عن هذا الاسم وابقنا علی هذا الاسم ما دام الاسم اسما وهذا ضروری
لضرورة ثبوت الشیء لنفسه بحق محمد صلعم واقتداء بالکامل رجاء لحسن الخاتمة
اقول خاتمة اعلم ان ما ذکر من العقاید المفصلة متفرقة من فروع عقیدة
العقاید المسماة بوحدة حقیقة الحقایق کالحقایق لها علی ما مر تحقیقها
فی المقدمة وتلک هی المهملة والمقصود منها لیس مجرد الخلاص عن العبور علیها
بل الاخلاص بها بدوام شهود نفس المعقود علیه الذی هو فوق العقد اعنی
حضرت الوجود المطلق بحیث لا یحس ولا یعقل شیئا الا وهو شاهد له
فیه بل به لکن لا بوجه القید ویداوم علی هذا الشهود فی کل محسوس ومعقول
حتی یرتفع عنه ملاحظة القیود المتزایلة ولا یشغله شان عن شان ولا یمنعه
شیء عن شیء ولا یحجبه کون عن کون الا ان النفس الامارة بالسوء مجبولة علی
الاشتغال بمشاعل الزوال والتقید بقید معین منتقلة من حادث الی حادث

مستمتعة بلذة زايلة الى زايلة لا تتقيد بقيد هو مرجع القيود ولا بمطلق
هو عين الكل وحقيقة كل وان توجهت اليه لمحة ضاقت وسعت فى
الخروج الى اللهو المانوس ونفرت نفرة المحبوس تبالها عطا اباقها عن
سيدها ومولاها وهربها عن ملاذها وملجاها فلا بد من المجاهدة معها وتاديبها
لتسلم وتستلم فى ذلك الجناب المقدس وتطمئن عند مليك مقتدر ولها
مباد ولصرف النفس الى الحق اسباب منها اليقظة وهو التنبه عن الغفلة
الجليل القهار فى زواجره والخوف وهو الدهش عما لا يرضى به مولاه
الذى لا يجب عليه المغفرة ولا قبول شفاعة احد والحزن وهو التاسف
على ما فاتها من تحصيل مراتب الكمالات وتضييع الاتها وصرف
الاوقات فى افاتها والاشتغال بامور ظاهرة فى منافاتها والتوبة
وهو الرجوع الى الحق والهام مراتب ادناها الرجوع عن المخالفة الى الموافقة
واعلاها عن التقيد بقيد قيد الى احدية الجمع وبينهما وسايط لها
عرض عريض والانابة وهى الرجوع المتاكد بنسيان لذة ما رجع عنه حتى
الرجوع والفرار وهو البعد عما يبعد عن الحق الى ما يقرب اليه لا بالقصد
اليه بل الى المقرب اليه والا فهو عين البعد عن الحق والتفكر وهو التفتيش

وله نسخة

عطف على ما فاتها التحصيل ولا التفت كمال التجف منه

عما يحصل

عما يحصل المقصود فتفكر العامة فيما يفضى الى تهيؤ العبادة فيدور فى الشوق
لاجل الابريق ونحوه وتفكر الخاصة فيما يجعله حاضرا مع الحق حتى ينسى العبادة
مع لزوم العبادة اذ العبادة وان كانت نسبة شريفة ووصلة لطيفة
لكن من نظر اليها حجب عن المعبود وللفكر حركتان احديهما من الواحد
الى الكثرة وثانيتهما منها اليه عودا الى بدء فكن فى هذا الفكر والتذكر
اى استحضار حضرة الحاصل فتذكر العامة للنعماء الواصلة اليهم ليشكروا
عليها وتذكر الخاصة لعين المنعم فانه الحق الثابت قبل كل مثبت وهو الحرى
بالتذكر والرياضة وهو تهذيب رياض الاعمال بقطع قتادها
لتكون صالحة خالصة لوجه المولى والزهد وهو منع الرغبة عن كل
شئ سوى الحق قهرا وحق الزهد ان يمنع حتى عن المنع لانه ما دام
هو فى لذة المنع ما خرج عن الحظ فليس بزاهد والرغبة وهو الشوق
القلبى الصادق الملجى الى حضور الحق الكريم الجميل لا مجرد القلقة
بدون الاضطراب الحقيقى لا يجدى اما ترى ان الطفل بدون
البكاء لا يجد الحلواء او كيف تهلك للذات الفانية طول العمر ليلا
ونهارا ولا تقنع يوما بجد القوم تبا للنفس اللئيمة اللعينة الهالكة

حذف المفعول للعموم

الميالة الى لذات الدنيا الرذيلة القبيحة الفانية المعقبة لسوء العاقبة ولا
تهلك لذلك الكمال الدائم الذي به حسن الاولى والآخرة يا من لا تصبر على
غيبة النعمة فكيف على المنعم والرهبة وهي الخشية الزاجرة عن استعمال
ما لا يرضى به مولاه بملاحظة انه وان كان لذيذا لظاهر اسم قاطع
مهلك حقيقة فاحفظ نفسك عن حظوظها العاجلة فانها مهلكات
في الآجلة وحقها ما يكون لعظمة الجليل القهار والخشوع وهو خمود
النفس وانتقاؤها لتلك الرهبة بحيث يصل الى المحو البحت والاخبات
وهو السكون في مقام التوجه الى الله تعالى بحيث لا تتحرك بمدح او
ذم عنه والاستقامة وهي الاستدامة والاستقرار على مراد المولى بان
لا يتغير محبته لقهره وغضبه فان استقرار المحب الذاتي بالذات باية صفة
تجلى اما ترى الى استقامة العاشق الصوري لا ينحرف ولا يتغير
من ضربات المحبوب بل افعال المحبوب كلها محبوبة وكل محنة منحة في
عين العاشق واين العاشق اللهم احيني عاشقا وامتني عاشقا
واحشرني في زمرة العاشقين والتفويض وهو كلة الامور كلها
الى مجريها والتسليم وهو كلة العبد نفسه الى مولاه يقيمها كيف يشاء

في الراحة

في الراحة او العناء فلا يفوت عنه الرضاء والرضا وهو استحسان امر
المولى وان كان ترك الرضا عنه فان من تقيد برضاه فما رضي به وهو
كاذب في الرضاء الذاتي والصدق وهو الوفاق مع الحق قولا وفعلا
وحالا والصبر وهو حبس نفسه على مراد المولى في كل شدة والشكر وهو صرف
النعم الى ما خلقت له تعظيما للمنعم اداء الحق لا جلبا للمزيد وحقه ان
يجعل كل نعمة آلة للتوجه الى المنعم فيشهده بها والرعاية اي محافظة حدوده
من الاوامر والنواهي فيعامل مع كل شيء حسب مرتبته ولا يخلط المنهي
بالمامور ولا يأتي بمقتضى الجمال عند حضرة الجلال والا فهو على
الضلال والايثار وهو في الشريعة اختيار نفع آخر على نفسه وفي
الحقيقة اختيار المطلق على المقيد بعدم رؤية الاختيار والتواضع
وهو اتضاع العبد لصولة جلال الجناب الذي هو الحق بحيث يمحي عن نظره
حقيقة نفسه فضلا ان يراها رفيعة والفتوة وهي في الطريقة طهارة
النفس عن دناءة الهمة من حيث الانتقام مع التغافل عن الزلة ونسيان
الاذية وتكريم المؤذي ظاهرا وباطنا بعد الاعتذار اليه وفي الحقيقة
عن دناءة النظر الى الدليل او التجلي او الشهود مع الغفلة عن فوات اللذائذ

التعينات وان كانت شريفة لازمة الحصول للاستغراق بحضرة
الاطلاق والفقر وهو فقد كل شئ متاع الكثرة والغناء وهو الملك
الكامل بالوحدة التي هي مبدء كل كثرة بل عينها اذا تم الفقر فهو الغنى
اذ اوصل الشئ بحده انقلب بضده والحكمة وهي معرفة اسرار الاشياء
وربط المسببات باسبابها اذ العارف يستعمل كل مرتبة فيما هي له
فينوط الثواب بالعمل الصالح والعذاب بالفاسد كالبرودة بالماء
والحرارة بالنار لكن بحيث لا يعقل عن حضرت المسبب والغيرة
وهو نفض غبار الخليقة عن وجه الحقيقة والحرية وهي الخلاص عن
رق القيد بما وجد عليه الاباء الطبيعة والتجريد وهو اماطة السوى عن
السر والتفريد وهو شهود الحق بالحق والجمع وهو رؤية الجمال المجمل
الجميل في التفصيل ويسمى شهود الوحدة في الكثرة وبالعكس وتقال
شهود الكثرة في الوحدة وجمع الجمع والاول كمال النشأة الاولى و
الثاني كمال الاخرة وبهما موافقا حركتي الفكر الحقيقي ثم اصل الجمع
جمع التفرقة فجمع تفرقة العامة عن تفرقة المخالفة الى الموافقة وجمع تفرقة
الخاصة عن تفرقة الخواطر الى فراغ التوجه الى مراد الحق وجمع تفرقة خاصة

الخاصة

فينوط لظ

الخاصة عن رؤية الغير الى الانمحاق في نور العين وجمع تفرقة خلاصة خاصة
الخاصة عن تفرقة التعيد بتفرقة او جمع الى رؤية قيامهما بعين واحدة ومنها
السبب الكامل المفيد الذي به وصل المقربون وهو الذي به سبق الوعد
في المقدمة واين صادقة وهو الذكر وهو عمل مخصوص به يتوجه الى الحق سواء
كان باللسان او بالجنان وله طرق اولها ذكر لا اله الا الله وسنده
ان لا اله كاشف اسم القهار والا الله مبين الرحمن فاذا قال لا
اله ينفي الحقيقة عن جميع ما سوى الله اذ كل شئ ما خلا الله باطل واذا
قال الا الله يتصور انه الموجود لا وجود لغيره فالاول السقوط والثاني الثبوت
وله وجوه الاول ان يذكر كلا منهما مغمضا عينيه على ما في الحديث قال
علي رضي الله عنه يا رسول الله دلني على اقرب الطرق الى الله واسهلها
على عباده وافضلها عند الله تعم فقال رسول الله صلعم يا علي عليك
بمداومة ذكر الله تعالى في الحيوة فقال علي فكيف اذكر يا رسول الله
فقال صلعم غمض عينيك واسمع مني ثلث مرات فقال صلعم لا اله
الا الله ثلث مرات وعلي يسمع ثم قال علي لا اله الا الله ثلث
مرات والنبي صلعم يسمع والثاني مفتحا عينه فالنفي لجميع الموجودات من

الذكر باعتبارها اولها

حيث ذواتها والاثبات من حيث تحققها الذي به تحقق كل شيء فيرى
كل شيء هالكا الا وجه الله والثالث انه ان فتح العين يقول لا اله
نافيا مهلكا لجميع ما سواه واذا غمض يقول الا الله مثبتا للحق الثابت
فانيا عن نفسه باقيا به وهذه الثلاثة اما جهرا او خفية وعلى كل بالمد
من اليسار او السرة الى الكتف اليمنى في النفي متصورا لقاء ما سوى
الله الى ظهر الغيبة ثم الضرب اما على القلب فقط او عليه اولا ثم على
الايمن ثم في نفسه ويسمى ثلاثيا وعلى كل اما بلفظ الا الله او بمجرد
تصوره وعلى كل مع الحبس او بدونه وعلى كل فاما مع الارادات الخمسة
لا مطلوب ولا مقصود ولا محبوب ولا معبود ولا موجود الا الله في كل
مرتبة او بمجرد اسم الله واذا تم بها الله فيمد بتصوره هو الى ام الدماغ
فيضرب سبعا بهو على القلب او يكتفي بالضرب الاول ثم الجلوس
جلوس المربع او الصلوة **وثانيها** ذكر الله وله وجوه الاول وهو
الجبروتي ان يرفع راسه الى الكتف اليمنى ويضرب على القلب قايلا
لفظ الله مخيلا جسده بشكل نقش الله والثاني ان يقول على تلك
الكتف ثم الفخذ اليمنى ثم الفخذ اليسرى ويختم بالقلب متصورا

احاطة

احاطته به بجميع الجهات منزها عن الجهات كلها والثالث ذكر القلب وله
نهجان الاول ان يحرك المعدة على القلب بلفظ الله والثاني
ان يجر المعدة بحبس النفس الى العلو ويحرك القلب **وثالثها** ذكر هو
وجه هو وجه مرجعه **ورابعها** ذكر هو الله بان يحبس النفس ويضرب متواليا
على القلب بتصور ذلك **وخامسها** يا الله برفع يا الى الكتف اليمنى
والضرب بالله على القلب **وسادستها** ذكر شكرخواره المنسوب
الى السيد الكامل السيد محمود جنكل پلاس قدس سره قد علمه الله تعالى
حين خرج عن المعمورة بضرب الوالد للتعلم وهو تو تي تو تي وطريقه
ان يضم شفتيه خفيفا ويتوجه الى القلب قايلا تو تي تو تي بحيث يصل
راس اللسان اليهما ويفعل ذلك سريعا متواليا ومعناه انت انت
وسابعتها ذكر جنيد وهو ما نقله العارف جلال الدين
الرومي عن شمس تبريز قدس سرهما سمعه المنقول عنه من طاير
العرش وهو ان يضرب على اليمنى قايلا حقم حقم حقيقي
ويعني يا رحمن يا رحيم يا رفيع وعلى اليسرى بقم بقم بقيقي
ويتصور يا بديع يا باعث يا بدوح وعلى القدام لقم حقم حقيقي

مریدا یا قدوس یا سبوح یا سبحان **وثامنها** ذکر السر وهو ان
یجلس علی الرجلین ویقول مغمضا عینیه یا شاهد متصورا انه العیان
بصفاته ومغمضا عینیه یا شهید متصورا انه العین بذاته **وتاسعها**
ذکر رفع الحجب وهو انه کلما یفتح العین یتصور هو الظاهر ای بجمیع هذه
المظاهر بحیث ینظر الی کل شیء من کل جهة ویلاحظ انه الظاهر فی کل
وکلما یغمض عینیه یتصور هو الباطن ویمحی فیه ویجب ان یلازم علی
هذا حتی یرتفع عنه الحجب کلها ویستقر الوحدة الصافیة وایضا
شغل المعیة الله **ا** **ح** ہہہ **ن** ناظر **م** معی
حاضر بجمیع الجهات فی نفس

والاذکار کثیرة ضاق قرطاس الاظهار عن تفصیلها
کلها وکفی المذکور وشهد الله انه لا اله الا هو ونشهد بشهادته
انه لا اله الا الله ونشهد ان محمدا عبده ورسوله

تمت الرسالة العقاید الصوفیة

تم تم تم
تم
تم

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله اجمعین بدانکه این
نوشته مشتمل است بر مقدمه وپنج مطلب وخاتمه **مقدمه** در بیان معنی وجود
ومعنی اشتراک لفظی ومعنوی در این مقام وذکر اسامی جماعتی که قایلند
باینکه اشتراک لفظ موجود وموجود میان واجب وممکن اشتراک لفظی است
مطلب اول در اثبات وجود واجب الوجود بالذات **مطلب دویم** در اثبات
احدیت واجب الوجود بالذات یعنی در نفی ترکیب **مطلب سیم** در اثبات
واحدیت واجب الوجود بالذات یعنی در نفی شریک بر سبیل اجمال **مطلب چهارم**
در بیان آنکه صفت عین ذات نمیتواند بود **مطلب پنجم** در بیان
آنکه اشتراک لفظ وجود وموجود میان واجب تعالی وممکنات اشتراک
لفظی است نه معنوی **خاتمه** در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب
اخیر **اما مقدمه** باید دانست که معنی لفظ وجود وموجود بدیهی اند که آن
هستی وچیز هستی دار است واحتیاج بتعریف ندارند بلکه ممکن نیست تعریف
آنها چنانکه حکما ومتکلمین در اول کتابهای خود تصریح بآن کرده اند واز اول
اوایل شمرده اند ونیز باید دانست که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ

باشتراک در آن لفظ است تنها مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب
و چشم آن اشتراک را اشتراک لفظی و آن لفظ را مشترک لفظی می نامند
و در این مقام یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست بلکه معنی آن لفظ
هم در میان آن چند چیز مشترک است آن اشتراک را اشتراک معنوی
و آن لفظ را مشترک معنوی می نامند مثل لفظ حیوان که مشترکست
میان انسان و فرس و معنی او هم که جسم نامی حساس متحرک بالاراده است
مشترکست میان انسان و فرس و یک معنی است در هر دو و نیز باید دانست
که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن باشتراک لفظی
و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بوده است که کسی قایل باین نشده است
و اگر شده بوده است بواسطهٔ سخافت این مذهب باعتقاد ایشان نام
آن کس در میان علما مشهور نشده است و تشنیعات بر صاحب این
مذهب میزده اند با اینکه بنای اصول دین و اعتقاد به برهان است
نه به پیروی مردم مشهور بنا بر این جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب
بوده اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود بیان میکنم اما معلم اول در
اثولوجیا میفرماید که والله تعالی یحدث انیات الاشیاء و صورها معا

یعنی

یعنی الله تعالی احداث میکند انیات اشیا را که وجودهای ایشان باشد و
صور آنها را که مهیات ایشان باشد باهم پس معلوم شد که وجودهای اشیاء
و مهیات آنها همه معلول و آفریدهٔ حق تعالی اند پس اگر معنی وجود الله تعالی
بعینه معنی وجودی باشد که در ممکنات است لازم می آید که او هم آفریده باشد
و نیز میفرماید که الواحد المحض هو علة الاشیاء کلها و لیس کشیء من الاشیاء
یعنی واحد محض علت همه چیزها است و نیست مانند چیزی از چیزها بلکه باید
که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الا مانند چیزها خواهد و معلم ثانی در
فصول مدنیه باین عبارت بیان کرده اند که وجوده تعالی وجود خارج عن
وجود سایر الموجودات و لا یشارک شیئا منها فی معنی اصلاً بل ان
کانت مشارکةً ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلک الاسم یعنی وجود الله
تعالی وجودیست بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنی وجود سایر
موجودات است و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی اصلاً و اگر
مشارکتی باشد در اسم خواهد بود و بس نه در معنی که فهمیده میشود از آن
اسم و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح باین معنی کرده چنین فرموده است که
وجوده تعالی وجود خارج عن وجود سایر الموجودات لا یشارک شیئا منها فی

معنی اصلا بل لکن کانت مشارکة فی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلک الاسم
و صوفیه رضوان الله علیهم در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده اند و این
عبارهٔ ایشان است که لا اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف چه خوب
فرموده است درین مقام عارف شبستری منزه ذاتش از چند و چه و چون
تعالی شانه عما یقولون و شیخ صدر الدین قونیوی در نصوص و در تفسیر سورهٔ حمد
تصریح باین معنی کرده است و عبارهٔ نصوص اینست که قولنا فانه وجود للتفهیم
لا انه معنی الوجود و بعضی از مشایخ صوفیه تصریح کرده اند که وجود عام معلول اوست
و این موافق مذهب بعضی از حکما است که وجود را مجعول میدانند اولا و ماهیة را
ثانیة و حکمای هند نیز تصریح باین معنی کرده اند و گفته اند که حق تعالی هست نه بهستی
اما مطلب اول باید دانست که موجود یعنی مسمی باسم موجود منقسم
میشود بر دو قسم از جهة آنکه یا در موجود بودن محتاج است بغیر یا محتاج
نیست قسم اول را ممکن الوجود بالذات می نامیم و قسم دویم را
واجب الوجود بالذات و آن قسم که محتاج است بغیر می باید که محتاج باین
قسم باشد که محتاج نیست بغیر که آن واجب الوجود بالذات است از جهة آنکه
غیر قسم اول منحصر است در قسم دویم که واجب الوجود بالذات است و وجود

قسم

قسم اول بدیهی است و محتاج باثبات نیست و وجود قسم دویم بدیهی نیست
و محتاج است باثبات و اثبات وجود او از وجود قسم اول میشود که بدیهی است
پس میگوییم که هرگاه طبیعت ممکن الوجود که محتاج است بغیر موجود باشد
واجب الوجودی که محتاج الیه اوست می باید که موجود باشد لیکن طبیعت
ممکن الوجود موجود است پس واجب الوجود بالذات موجود است اما مطلب
دویم باید دانست که واجب الوجود بالذات نمیتواند بود که مرکب باشد از
اجزا مطلقا از جهة آنکه اگر مرکب باشد از اجزا محتاج خواهد بود بآن اجزا
بواسطهٔ آنکه اگر آن اجزا نباشد او نخواهد بود و این خلاف فرض است
پس واجب الوجود بالذات مرکب نباشد اما مطلب سیم باید دانست
که واجب الوجود بالذات نمیتواند که دو تا باشد یا زیاده بر دو بواسطهٔ
آنکه اگر دو تا باشد هر آینه معنی واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو
پس حال خالی از این نیست که این معنی عین ذات هر دو خواهد بود یا جزء
ذات هر دو یا عارض ذات هر دو نمیتواند بود که عین ذات هر دو
باشد از جهة آنکه حال خالی از این نیست که چیزی باو ضم شده است
که دو تا شده است یا ضم نشده است اگر ضم نشده است پس دو تا

نخواهد بود بلکه همان یک معنی خواهد بود و این خلاف فرض است و اگر ضم
شده است پس هر یک از اینها محتاج خواهد بود بآن امر مشترک و بآن
چیزی که ضم شده است پس واجب الوجود بالذات نخواهند بود
و این خلاف فرض است و نمیتواند بود که جزو هر دو باشد از جهت اینکه
اگر جزو ذات هر دو باشد هر آینه مرکب خواهد بود از آن پس واجب الوجود
نخواهند بود و این خلاف فرض است و نمیتواند بود که عارض باشد
بواسطهٔ اینکه هرگاه آن دو ذات را ملاحظه کنیم بی آن عارض موصوف
بوجوب وجود نخواهد بود پس در وجوب وجود محتاج خواهد بود بآن امر عارض
پس هیچ یک واجب الوجود بالذات نخواهند بود بلکه واجب الوجود
آن امر عارض خواهند بود و این خلاف فرض است و دیگر آنکه اگر
وجوب وجود عارض باشد فاعل آن وجوب وجود یا ذات واجب
الوجود است که معروض آنست یا غیر ذات واجب الوجود است
اگر ذات واجب الوجود است لازم می‌آید که یک چیز هم قابل باشد
و هم فاعل باشد از یک جهت و این محال است و اگر غیر ذات
واجب الوجود است لازم می‌آید که واجب الوجود بالذات نباشد و این

خلاف

خلاف فرض است پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب الوجود
بیش از یکی نتواند بود و بنا بر این تقریر شبهه ابن کمونه متوجه نمیگردد
اما مطلب چهارم باید دانست که نمیتواند بود که صفت عین ذات
باشد بر دو دلیل **اول دلیل عام** که دلیل نفی اتحاد است خواه اتحاد دو ذات
باشد و خواه اتحاد دو صفت و خواه اتحاد ذات با صفت و این دلیل
مشهور است در میان حکما و آن اینست که نمیتواند بود که دو چیز یکی باشند
بواسطهٔ آنکه یا هر دو موجود هستند یا یکی موجود است و آن دیگری
موجود نیست یا آنکه هیچکدام موجود نیستند بلکه ثالثی بهم رسیده است
اما شق اول آنکه هر دو موجود باشند اتحاد نخواهد بود بلکه دو تا خواهند بود
نه یکی و این خلاف فرض است اما شق دویم که یکی موجود باشد و یکی
نباشد باز اتحاد نخواهد بود از جهت آنکه اتحاد موجود با معدوم معقول نیست
اما شق سیم که هیچ کدام از ایشان موجود نباشد باز اتحاد نخواهد بود
بلکه آن دو تا برطرف شده اند و ثالثی بهم رسیده است پس اتحاد
محال است و هرگاه اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات نتواند بود
دویم دلیل خاص و آن اینست که صفت چیزیست که در ذات و ماهیت خود

ذو حقیقة نباشد بغیر جزء
حقیقت نوعیه و تشخصیه آن
دو واجب نباشد و از اشتراک
در امر عرضی که خارج از حقیقة
نوعیه یا تشخصیه از آن دو
واجب باشد ترکیب لازم
نیاید نه این تشخص بسیط را
و نه آن تشخص بسیط را **جواب**
شبهه باید دانست که تصدیق
بآنکه دو واجب الوجود بالذات
موجود باشد که هر یک را حقیقی
باشد بسیطه که مباین
حقیقت بسیطهٔ آن دیگری
باشد و معنی وجوب وجود
عرضی و مرکب فیه آن
دو حقیقة باشد مجوز
نیست بواسطهٔ آنکه اگر
جایز داریم که دو واجب بالذات
موجود باشد بوجود غیر
اصل بنا بر وجه مذکور
خال خالی از آن نیست

محتاج باشد بموصوف و حلول کرده باشد در آن و ممکن نیست که چیزی
که محتاج باشد بچیزی در ذات و مهیة خود و حلول کرده باشد در آن چیز
عین آن چیز باشد پس صفت عین ذات موصوف نتواند بود اما مطلب
پنجم باید دانست که اشتراک وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک
لفظیست نه معنوی بواسطه انکه اگر معنی وجودی و موجودی که بدیهی
التصور است مشترک باشد میان واجب و ممکن آن معنی عین ذات
ممکن خواهد بود یا جزء ذات او خواهد بود یا عارض ذات او پس میگوئیم
که نمیتواند بود که وجودی که بدیهی التصور است و صفت ممکن است
و محتاجست بذات ممکن عین واجب الوجود بالذات باشد اما اولا
بواسطهٔ انکه این معنی بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست
اما ثانیا بواسطهٔ انکه صفت است و صفت عین ذات نمیتواند بود
چنانچه در مطلب چهارم گذشت چه جای انکه عین ذات واجب
الوجود باشد اما ثالثا بواسطهٔ انکه محتاج است و محتاج عین
ذات واجب الوجود نمیتواند بود و دیگر انکه وجود یا اینست که مقتضی
عروض است یا مقتضی لاعروض است که آن قایم بذاته بودن است
آن دو واجب خواهد بود این محالست بواسطهٔ انکه اگر جایز داریم که مقتضی آن معنی

صدور ذات احدهما باشد دون دیگری یا هر یک از آن دو ذات اگر احدهما باشد دون دیگری
یا مقتضی هیچ کدام نیست اگر مقتضی عروض است پس در هر جا که
یافت شود عارض خواهد بود پس لازم می آید که وجود ممکن نیز قایم بذات
باشد پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است
و اگر مقتضی هیچ کدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لاعروض
بسببی میخواهد غیر معنی وجود پس لازم می آید که واجب تعالی در قایم بودن بذات
محتاج باشد بغیر و این محالست پس وجود عین ذات الله تعالی نتواند
بود و نمیتواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد بواسطهٔ انکه با لزوم
این مفاسد لازم می آید که مرکب نیز باشد و نمیتواند که وجود عارض
ذات واجب تعالی باشد بواسطهٔ انکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات
واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود است اگر ذات
واجب الوجود است لازم می آید که هم فاعل وجود و هم قابل آن وجود
باشد و این محال است و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم
می آید که واجب الوجود در وجود محتاج باشد بغیر پس ممکن الوجود
خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است پس ظاهر شد که معنی
وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود پس اشتراک در لفظ وجود

یا اینکه اختصاص صدور با حد بهما بی مرجحی ممکن نیست و مرجحی در صورة مفروضة متصور نی

خواهد بود نه در معنی که مفهوم استلزام او و از انچه بیان کردیم ظاهر میشود که
الله تعالی صفت ندارد اصلاً اما خاتمه باید دانست که احادیثی که شاهد اند
براین دو مطلب بسیار ند از آنجمله کلام حضرت امیر المؤمنین صلوات الله
وسلامه علیه است که در نهج البلاغه فرموده اند که کمال الاخلاص نفی الصفات
عنه یعنی کمال تنزیه و خالص کردانیدن الله تعالی نفی کردن صفات است
از او و دیگر انکه شیخ ابو جعفر کلینی در کافی ذکر کرده اند که کل موصوف مصنوع و
صانع الاشیاء غیر موصوف یعنی هر چیزی که وصف کرده شده باشد مصنوعست
و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است و دیگر آن دو خطبه که ابن بابویه
در کتاب توحید از حضرت علی بن موسی الرضا علیه التحیة والثنا نقل کرده است
که بر هر شیعه لازم است که آنها را بهم رساینده و اعتقاد خود را بران
نهج درست نماید بلکه هر شب و روز ورد خود ساخته بران مداومت کنند
و آنحضرت در خطبه اول فرموده اند که اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله
توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه لشهادة العقول ان کل
صفة و موصوف مخلوق ان له خالقاً لیس بصفة ولا موصوف و بشهادة کل صفة
و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع

من لا ازال

... در خارج صورت نبندد و هرچه در تحقیق محتاج باشد بغیر ممکن خواهد بود پس لازم می آید که واجب الوجود بالذات در تحقق و حصول محتاج باشد

حال خالی از آن نیست که قطع نظر از ان معنی عارضی ذات بذاته علة فاعله متصف
بوجوب وجود تواند بود یا نه اگر میتواند بود پس فاعلیه را نشاید هر آینه لازم می آید که واجب
الوجود بالذات نباشد و این خلاف فرض است و اگر با قطع نظر از آن معنی عارض اتصاف
ذات بذاته علة فاعله بوجوب وجود ضروریست و تصور انعکاسش مستحیل لازم می آید که یک چیز از یک جهة هم مستغنی باشد و هم نباشد و این محالست و نمیتواند بود که بهر دو واقع شود معاً از جهة انکه با لزوم این مفاسد لازم می آید نیز اجتماع علتین مستقلتین متباینتین بر معلول واحد شخصاً یا نوعاً و این محالست بنده ام نیاز

من لا ازال الممتنع من الحدث یعنی اول بندگی کردن الله تعالی شناخت اوست و اصل شناخت
الله تعالی یکی دانستن است او را و نظام یکی دانستن الله تعالی نفی کردن صفات است
از او بواسطه گواهی دادن عقلها براینکه هر صفتی و موصوفی آفریده شده اند و
گواهی دادن هر آفریده براینکه از برای او آفریننده است که نه صفت است و نه موصوف
و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی بمقارنه ایشان و گواهی دادن مقارنه بحدوث
و گواهی دادن حدوث باشیاء از ازلی بودنی که ممتنع است از حدوث و نیز در این
خطبه فرموده اند که کل معروف بنفسه مصنوع و کل قایم فیما سواه معلول یعنی هر چیزی
که پی باشد بنفس خود مصنوعست و هر چیزی که قایم باشد بغیر معلول است
و نیز در این خطبه فرموده اند که من وصفه احده فیه یعنی هر کسی که وصف کند الله
تعالی را بر گشته است از حق و نیز در این خطبه واقع شده است فکل ما فی
الخلق لا یوجد فی خالقه وکلما یمکن فیه یمتنع من صانعه یعنی هر چیزی که هست در
آفریده یافت نمیشود در آفریننده و چیزی که ممکن است اینکه یافت شود در آفریده
محال است که یافت شود در آفریننده و در خطبه دویم فرموده اند که اول الدیانة
معرفته وکمال المعرفة توحیده وکمال التوحید نفی الصفات عنه بشهادة کل صفة
انها غیر الموصوف و بشهادة الموصوف انه غیر الصفة یعنی اول دین داری شناخت

الله تعالی است و کمال شناخت یکی دانستن اوست و کمال یکی دانستن
بر طرف کردن صفاتست از او بواسطهٔ گواهی دادن هر صفتی باینکه
تحقیق غیر صفت است و نیز در کتاب توحید از آنحضرت منقولست
که فرموده اند که من شبه الله بخلقه فهو مشرک یعنی کسی که مانند کرداند
الله تعالی را بخلق او پس او شریک قرار داده است از برای الله تعالی و نیز
در کتاب توحید منقولست از ابی عبد الله علیه السلام که فرموده اند که من
شبه الله بخلقه فهو مشرک ان الله تبارک و تعالی لا یشبه شیئا ولا یشبهه شیء
وکل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه یعنی کسی که مانند کرداند الله تعالی را بخلق او پس
او شریک قرار داده است از برای الله تعالی بتحقیق الله تعالی مانند نمی
باشد چیزی او را و هر چیزی که واقع شود در وهم الله تعالی بخلاف اوست
و نیز در احادیث واقع شده است که من شبه الله بخلقه فقد الحد فیه
یعنی کسی که مانند کرداند الله تعالی را بخلق او پس بتحقیق که بر گشته است از حق
پس احادیثی که دال اند بر اثبات صفت از برای الله تعالی مثل علم و قدرت و
سایر صفات اول اند بتاویلی که حضرت امام محمد باقر ع کرده اند و فرموده اند
که هل یسمی عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرین فکلما

میزتموه

میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو مخلوق مصنوع لکم مردود الیکم والباری تعالی
واهب الحیوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار یتوهم ان الله تعالی زبانیین
کمالها فانها متصور ان عدمهما نقصان لمن لا یکونان له هکذا حال العقلاء فیما
یصفون الله تعالی یعنی آیا نام برده میشود الله تعالی عالم و قادر مگر بواسطهٔ اینکه
بخشیده است علم را بعالمان و قدرت را بقادران پس هر چیزی را که تمیز بدهید
شما او را بوهمهای خود در دقیق ترین معنا او پس او آفریده و ساختهٔ شما است یا
آفریده و ساختهٔ شما است مثل شما بنابر نسخهٔ مثلکم وارد کرده شده است بشما
و باری تعالی بخشنده حیات و موت است بشما و امید است که مورچهٔ کوچک
توهم کند اینکه بتحقیق از برای الله تعالی دو شاخ است همچنانچه از برای اوست
پس بتحقیق که آن مورچه تصور میکند اینکه نبودن آنها نقصان است
از برای کسی که ندارد آنها را همچنین است حال عقلا در چیزی که وصف کنند
الله تعالی را بآن چیز پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن او بمعنی بخشیدن
علم است بعالمان و بخشیدن قدرتست بقادران یا تاویلی دیگر که از ائمه
صلوات الله وسلامه علیهم کرده اند و فرموده اند که عالم است یعنی جاهل نیست و
قادر است یعنی عاجز نیست که اثبات صفات کمال را حمل بسلب مقابل آن



صفات که طرف نقصان است کرده اند و متقدمین از حکما کل این مذهب دارند
و میگویند که هر صفت کمالی که نسبت داده میشود بذات الله تعالی مراد از آن
سلب مقابل آن صفت است که آن طرف نقصان است پس جمیع صفاتی
که نسبت داده میشود بذات الله تعالی حتی وجود و وجوب بسلب طرف نقصان
راجع میشود پس اطلاق موجود بر الله تعالی باین معنیست که معدوم نیست
و اطلاق واجب براو باین معنی است که ممکن نیست نه بمعنی اینکه معنی وجود
و وجوب امریست عارض ذات الله تعالی و قایم باو و تا اینکه ذات الله تعالی
بمعنی وجود موجود باشد و بمعنی وجوب واجب چنانچه در ممکنات است
سبحان ربک رب العزة عما یصفون
و سلام علی المرسلین
و الحمد لله رب
العالمین
تم تم
تم



